

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية

قسم العلوم العلوم الاجتماعية

مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية

فلسفة عامة

رقم:

إعداد الطالبة : فايزة قسمية

يوم:

موضوع المذكرة: الزمان الوجودي عند عبد الرحمن بدوي.

لجنة المناقشة:

تتيات علي **أستاذ محاضر** **مشرفا و مقررا**

السنة الجامعية: 2020/2019.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى: " ربي أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليا وعلى والدي وان أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين "

الإهداء

إلى عائلتي

إلى الأجيال القادمة

الشكر و الامتنان

الشكر لله عز و جل الذي كان له الحمد والفضل في إكمال هذا البحث

كما أشكر استاذي القدير" تتيات علي" الذي قدم لي يد العون ومساعدته طيلة إنجاز المذكرة وتقديمه النصائح و الارشادات، ولم يبخل علينا بشىء من وقته.

كما اشكر أختي " سميرة " التي كانت حريصة أكثر مني على اتمام البحث شكرا جزيلا

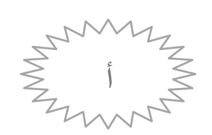
كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة محمد خيضر

مقدمة

مقدمة

لقد احتلت الكثير من الفلسفات الساحة الفكرية و العلمية و أخذت عقول الكثيرين من المفكرين و الفلاسفة، فتبنوها بكل إصرار و حاولوا ترسيخها و نشرها على أوسع نطاق. و من بين تلك الفلسفات نتحدث عن الفلسفة الوجودية، تلك الفلسفة التي كان لها الأثر البالغ في نفوس مستلهميها، حيث كان لها صدى كبير في الفكر الأوروبي وولدت الوجودية في ظل الظروف المتقلبة آن ذاك إبان الحربين العالميتين الأولى و الثانية و ما انجرّ عنهما من حروب و حرمان و كذا إنتهاك للحريات الانسانية. و بعد أن كان الانسان تحت سيطرة و استبداد، لا يسمع له صوت و لا يستطيع أن يعبّر عن أفكاره و لا حتى ما يجول في عقله أعلنت الوجودية عن بزوغ فجر جديد من خلال مذهبها الوجودي الذي كان ينادي بالحرية الذاتية و العلو من قيمة الانسان، و هكذا انتشرت بين شعوب العالم الغربي و برزت بصورة كبيرة في فرنسا مع فيلسوفها جون بول سارتر التي ارتبطت به على مرّ الزمان إلى جانب العديد من الفلاسفة الذين اختاروا هذه الفلسفة على نفس الطريق مؤمنين بنفس المبادئ تحت مظلة واحدة هي الوجودية.

بطبيعة الحال هذه الفلسفة لم تبقى أسيرة العالم الغربي فقط بل استطاعت أن تحتل و تثير حتى المفكرين العرب فكان من نصيب الفيلسوف العربي"عبد الرحمن بدوي" أن يحذو حذو رواد الفلسفة الوجودية و الذين تأثر بهم أمثال نيتشه و هيدغر فكانت له العديد من المؤلفات في مجال الوجود الانساني و ذلك من أجل أن يستفيد العقل العربي لزيادة الوعي بين المجتمعات العربية و منه فقد ارتأى بدوي أن ما ينطبق على الحضارة الانسانية الغربية ينطبق على الحضارة الشرقية و الأمة العربية.و كان بدوي معجبا بالانقلاب الفكري الذي حدث في الحضارة الغربية و هذا ما أراده و هو تحرير الانسان العربي و الاعلاء من قيمته كموجود له كيان و حرية. و سعى إلى نشرها في العالمين العربي و الاسلامي و ذلك من خلال كتاباته التى تتضمن بالروح الفردية و تطرح صورة الانسان الفرد الذي هو جوهر الفلسفة الوجودية و استكمل بدوي هذا التوجه الوجودي من خلال ما طرحه في مشروعه الضخم المتمثل في "الزمان الوجودي" حيث من خلاله يظهر بدوي بحق كفيلسوف وجودي في عصره بشهادة شاهد، و ما الوجودية التي عُرف



بها إلا لحظة من لحظات إبداعه الفلسفي التأسيسي و التي تشمل التأسيس في الحاضر و في التاريخ، و في الفكر، و في الذات.

و مما لا شك فيه و لا يختلف عنه رأيين هو أنه لا يوجد إنتاج أو عمل قيّم إلا و يتعرض للانتقادات من قبل المفكرين سواء كان ذلك الانتقاد بالإيجاب أو السلب، بناءا أو هدّاما و هذا إن دّل فيدل على شيء واحد و هو أن بدوي استطاع أن يحرك و يفرغ الحناجر اتجاهه و اتجاه اجتهاده في مساره العلمي من خلال أهمية أفكاره التي طرحها.

و هذا ما وقع عليه اختياري كموضوع للدراسة و انجاز مذكرة لنيل شهادة الماستر تحت عنوان "الزمان الوجودي عند عبد الرحمن بدوي" و التعرف عن قرب على هذه الشخصية التي أستطيع أن أقول عنه أنه بمثابة مكتبة متنوعة المشارب.

أسباب اختيار الموضوع:

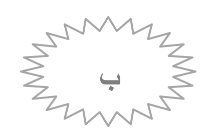
إن اختيارنا البحث في هذا الموضوع الذي عنوناه بـ: "الزمان الوجودي عند عبد الرحمن بدوي" كان انطلاقا من دوافع معينة نراها أساس البحث، يمكن تلخيصها في أسباب ذاتية و أخرى موضوعية و هي كالتالي:

الأسباب الذاتية:

* الفضول الذي قادني إلى التعمق أكثر في توجه هذا الفيلسوف العربي و دعمه لأفكار غربية.

* كذلك يعود سبب اختيارنا لهذا الموضوع هو محبة الحكمة و ما تحمله من شغف المناقشة و الجدل.

* التعرف أكثر على هذه الشخصية التي كان لها الأثر البالغ في الوسط العلمي.



الأسباب الموضوعية:

* التعريف بالفلسفة الوجودية بنوع من التفصيل من خلال بدايات ظهورها وحتى توسعها بشكل عام.

* أهمية القضايا والمشكلات التي تعالجها الفلسفة الوجودية مثل: القلق، الألم، الموت،...

* كيفية ادخال الفلسفة الوجودية إلى العالم العربي من طرف عبد الرحمن بدوي.

* قلة الدراسات العلمية والأكاديمية حول فكر هذا الفيلسوف.

إشكالية البحث:

هل استطاع بدوي أن يُعبّر عن أفكاره الوجودية من خلال مشروعه الزمان الوجودي؟ و كيف ميّز بين الزمان الوجودي كمفهوم جديد و الزمان العادي؟

أما بالنسبة إلى التساؤلات الفرعية فهي:

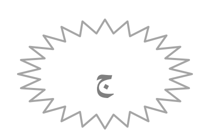
*من خلال تأثر بدوي بالفكر الوجودي الغربي، هل يمكن أن نلمس ذلك التأثر من خلال كتاباته؟.

*هل كان بدوي ناقلا للوجودية بكل ما تحمله أو أخذ ما يستفيد منه العقل العربي مع فرز ما يتماشى و القارئ العربي؟.

* ما الجديد الذي أضافه بدوي؟.

سنحاول في بحثنا هذا الاجابة عن هذه التساؤلات المطروحة معتمدين في ذلك على المصادر الأساسية لعبد الرحمن بدوي، إلى جانب المراجع المساعدة فيما يخص هذا الموضوع و بعض الدراسات القبلية النادرة التي أعدت حول أعماله.

بما أن الموضوع في أغلب الأحيان هو الذي يحدد المنهج الملائم فقد اتبعنا العديد من المناهج منها:



* **المنهج التحليلي:** الأول تجلى في تحليل مختلف مواقف و آراء عبد الرحمن بدوي في القضية التي نخن بصدد دراستها.

* **المنهج النقدي:** يظهر في تقييم النتائج المتوصل إليها حيث أن هذا المنهج يمنعنا في الوقوع في الدغمائية.

* **المنهج التاريخي:** من خلال العودة إلى المادة التاريخية التي تتحدث عن الموضوع.

ومن أجل بلوغ الهدف المرجو من تحليلنا لإشكالية موضوع البحث و التي سبق الإشارة إليها في بداية التقديم إلتزمنا الخطة التالية:

لقد قسمنا موضوع بحثنا إلى مقدمة و ثلاثة فصول و خاتمة، إضافة إلى ملحق خاص بالسيرة الذاتية لـ: عبد الرحمن بدوي.

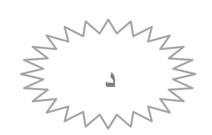
يحمل الفصل الأول عنوان الفلسفة الوجودية (النشأة و الامتداد) منقسم بدوره إلى ثلاث مباحث، المبحث الأول مفهوم الوجودية و الثاني نشأة الفلسفة الوجودية، أما المبحث الثالث فروع الفلسفة الوجودية، الفصل الثاني جاء بعنوان الزمان الوجودي كأساس مشروع بدوي الفلسفي يتضمن ثلاث مباحث، المبحث الأول الزمان اللاوجودي، المبحث الثاني الوجود بالزمان و المبحث الثالث الوجود الناقص، و فيما يخص الفصل الثالث تتمحور الدراسة حول عرض مجموعة الانتقادات الموجهة لفكر عبد الرحمن بدوي، قسمناه إلى مبحثين، المبحث الأول: المؤيدين للفكر عبد الرحمن بدوي، أما المبحث الثاني فاتسم بالمناقضين لفكره الوجودي.

أما بالنسبة إلى أهداف الدراسة تتمثل في:

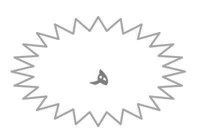
* محاولة لفهم مضامين العنوان.

* تناول أهم فكرة عند عبد الرحمن بدوي و تحليلها بأساليب موضوعية.

* انعكاس مشروع بدوي الفلسفي على الفكر العربي.



وفي الأخير نجد بأن إنجاز أي بحث لا يخلو من الصعوبات التي في غالبها تتمحور حول كيفية الحصول على المصادر و المراجع التي تخدم البحث و كذلك كيف نستخلص منها ما يفيد القارئ بعناية دون الحشو و المبالغة في الكتابة.



الفصل الأول:

الفلسفة الوجودية (النشأة والامتداد)

تمهيد

تتميز الفلسفة الحديثة بغزارة الانتاج في شتى المجالات الفكرية، وخاصة المجال الفلسفي، حيث برزت عدة مذاهب فلسفية متباينة اتسمت بطابعها الفريد و الثري ومن بين هذه المذاهب نجد المذهب الوجودي الذي جاء كردة فعل على الحربين العالميتين الأولى و الثانية و مسايرا للأوضاع الانسانية في تلك الفترة خاصة مع جون بول سارتر. فكانت الركيزة الأساسية و النقطة المركزية لهذا المذهب هو الرجوع الى أهمية و قيمة الانسان، و يعد سورين كيركوجارد* الأب الروحي للفلسفة الوجودية قبل أن تتكون كمذهب أو فلسفة و عليه: ما مفهوم الفلسفة الوجودية؟ وكيف كانت نشأتها؟ وهل كان لها تأثير على الفلاسفة المعاصرين؟.

المبحث الأول: مفهوم الوجودية

أولا: في اللغة.

جاء في معجم لسان العرب "و.ج.د" وجد مطلوبه و الشئ يجده وجودا، ووجد الشئ عن عدمه، فهو موجود[1]

كما نجد أيضا في قاموس المحيط وردت لفظة "وجد" المطلوب[2].

ووجد: من العدم، كغني، فهو موجود، ولا يقال: وجده الله تعالى و إنما يقال: أوجده الله تعالى.[3]

و.ج.د.(وجد) مطلوبه يجده، و (أوجده) الله مطلوبه أظفره به. و أوجده أغناه.[4]

ثانيا: في الاصطلاح:

جاء في معجم الوسيط فمعنى لفظة (الوجود) ضد العدم، وهو(مج) (الوجودية): (بالمعنى الأعم): فلسفة ترى أن الوجود سابق على الماهية، (المعنى الأخص): يذهب سارتر الى أنها تقوم على الحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يصنع نفسه ويتخذ موقفه ما يبدو له تحقيق لوجوده الكامل [5]

([1]) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر؛ بيروت: لبنان، مجلد3، ط، 1، سنة1990، ص.445.

([2]) الشافعي الفيروزبادي الشيرازي، المحيط، دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ لبنان، مجلد1، ط1، سنة 1999، ص.600.

([3]) الشافعي الفيروزبادي الشيرازي، المرجع نفسه، ص.601.

* فيلسوف دانمركي(1813–1855) يعد الأب الروحي للفلسفة الوجودية لما كان يكتبه من أفكار توحي بوجوديته الدينية (انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص.561.)

([4]) الرازي، مختار، الصحاح، د.ط، د.س، ص.296.

([5]) ابراهيم مصطفى، حامد عبد القادر، أحمد حسن الزيات، محمد علي النجلر، معجم الوسيط، المكتبة الاسلامية، اسطنبول، تركيا، جزء1، ص.1013.

وجد: (E) Existence (F) Existence تحقق الشئ في الذهن أو في الخارج ومنه الوجود المادي أو في التجربة، و الوجود العقلي أو المنطقي.

وجودية EXISTENTIALISM (E) EXISTENTIALISME(F): مذهب يقوم على ابراز الوجود و خصائصه و جعله سابقا على الماهية. ينظر الى الانسان على أنه وجود لا ماهية، يؤمن بالحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يصنع نفسه بنفسه و يملأ وجوده على النحو الذي يلائمه.و ركز بحثه على الانسان الواقعي المشخص(1)

وجـــــوديـــة:

المستعملة للدّل على مختلف المذاهب التي تحتمل أو لا تحتمل صفة وجودية. و بالمعنى العام: إبراز الأهمية الفلسفية التي يرتديها الوجود الفردي، بمزاياه التي لا تقبل الخفض و ينطبق هذا الاسم على الأفكار الفلسفية عند كيركجارد، ياسبرز، هيدغر.و قد صار متداولا أكثر في الفلسفة و الأدب(2)

الفلسفة الوجودية عند " ميرلوبونتي" هي الفلسفة التي تهدف إلى وصف وجود الانسان المشخص لتفسيره و توجيهه(3)

"الوجودية" وصفه "وجودي" إنما يرتبطان بالمدرسة الفرنسية الوجودية التي تزعمها "سارتر" حيث أن شهرة الوجودية أخذت إتساعها منذ كتابات سارتر و تلاميذه حتى التصقت باسمه أكثر شئ(1)

---

(1)ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د.ط، سنة 1403هـ، 1983م، ص.211.

(2) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات؛ بيروت، باريس، ط، 2، سنة2001، المجلد الأول، ص.387.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبنانية، مكتبة المدرسة: بيروت، لبنان، الجزء الثاني، سنة1982، ص.562.

المبحث الثاني: نشأة الفلسفة الوجودية.

لقد أخذ تاريخ الوجودية مناحي شتى، فمن مؤرخيها من يرجع بأفكارها إلى القديس أوغسطينSaint–Augustin، و منهم من يرجعها إلى فلسفة سقراط(470 ق م 399 ق م) في مقولته(اعرف نفسك بنفسك)، وقد التمس النقاد و المؤرخون تاريخ الفكر الوجودي، فمنهم من رأى فكرة الوجود قد نوقشت مع البدايات الأولى للتفكير الإنساني، بل و حتى قبل أن يعرف الإنسان التفكير الفلسفي و هناك من يلتمسون أصولها في مقطوعات شعرية نظّمها شارل بودلير أو رامبو[2].

كما يرى عبد الرحمن بدوي- أن أول من بحث في الوجود بحثا فلسفيا عميقا هو برمنيدس الإيلي(القرن الخامس قبل الميلاد) ذلك أنه رأى هيرقليطس* يؤكد أن كل شيء في سيلان دائم، و لا شيء ثابت، وحتى الأضداد يتحول بعضها إلى بعض، ولا يوجد إلاّ التغير فجاء برمنيدس و أكد عكس ذلك، فقال إن التغير متناقض، و الوجود وحده هو الحقيقي، و التغير هو عدم، و الوجود هو ثابت دائم، إن الوجود موجود، أما العدم فليس شيء، وصفات الوجود هي إذن: أنه واحد، و أنه هو نفسه، و أنه ضروري و أنه دائم سرمدي* و أنه متصل و متجانس، و الوجود و الفكر شيء واحد[3].

([1]) محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، ط، 2، س، 1984، القاهرة، ص.ص.99، 98.

([2]) بصديق زهرة، التأصيل الوجودي للتراث الإسلامي عبد الرحمن بدوي- أنمودجا-، رسالة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية – قسم العلوم الاجتماعية – جامعة مستغانم، سنة 2015/ 2016، ص 28.

*فيلسوف يوناني، عاش في أواخر القرن السادس أو في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد، أول مؤلف عقلاني له في الكون بعنوان في الطبيعة أو ربات الفن، وهو أبو التصور الجدلي للحياة و للوجود و مذهبه يتضمن المنطوق الأولي لبعض القوانين و المقولات الأساسية للجدل المادي.(انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت.لبنان، طبعة الثانية، 1997، ص.697.)

([3]) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، 1984، ص ص 625، 626.

و لكنها فلسفة تختص بها الفترة الحديثة و المعاصرة كتيار واضح، حيث لم تهتم الفلسفات السابقة بتعمق الوجود الذاتي المفرد، بل اهتمت بالبحث في الوجود العام، إذ حاولت تقديم تفسيرات مختلفة له، إما بالرجوع إلى عناصر الوجود الأولى أو بتفسير ظواهره، و بالتالي نجد أن الفلسفة الوجودية المنتمية إلى الفترة الحديثة و المعاصرة أنها فلسفة تحيا الوجود و ليست مجرد تفكير فيه، بمعنى أنها تتخذ من الإنسان مركز بدايتها. حيث المؤكد أن الفلسفة الوجودية تيار فلسفي لم يتشكل إلا في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربية، و أن أصوله لا تتعدى كيركجارد[1]، إلا أنها حازت على شهرة و شعبية في أرجاء العالم، فأخذ الناس يقرؤون كتابات الوجوديين في شغف و اعجاب كبيرين و مما لا شك فيه أن الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين قد صنعوا لأنفسهم جمهورا واسعا بفضل ما كتبوه من روايات ومسرحيات[2]، حقيقة أن هذه الروايات و المسرحيات كانت أفضل طريقة للتعبير عن طبيعة الأفكار الوجودية حيث انتشرت تلك الأفكار بسرعة كبيرة، لأنها كتبت بأسلوب مميز عن غيره في الكتابات الفلسفية المألوفة الجافة و الصارمة التي تصعب على الكثيرين فهمها بسهولة[3] و من الواضح أن الوجودية تتناول مشكلات تسمى اليوم مشكلات (وجودية) للإنسان، مثل مشكلة معنى الحياة، مشكلة الموت و علاقته بغيره من الناس و المجتمع و بحريته و مسؤوليته و غير ذلك من مشكلات يعيشها الانسان وقد ركزوا بوجه خاص على حرية الانسان و الدور

([1]) إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة: سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب ؛ الكويت، 165-ربيع أول 1413هـ، سبتمبر/ أيلول 1992م، ص. 261.

*ما لا أول له و لا آخر، فهو خارج عن مقولة الزمان و موجود بلا بدء و لا نهاية وهو الدائم الذي لا ينقطع (انظر: رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر و التوزيع، طبعة اولى، 2013، الجزء الثاني، بيروت، لبنان، ص.115)

([2]) إ. م. بوشنسكي، المرجع نفسه، ص. 261.

([3]) محمد مهران، محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، د. طبعة، سنة.2004، ص.84.

الذي يمكن أن يقوم به الفرد في أحداث عالمه المعاصر. و تضم الفلسفة الوجودية شخصيات فلسفية و أدبية كبيرة لعبت دورا هاما في تطور هذه الفلسفة فهناك أربعة فلاسفة على الأقل يعتبرون وجوديون بلا منازع في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي هم: كارل ياسبرز(1883–1969) و جبرييل مارسيل(1889–1973) و مارتن هيدغر(1889–1976) و جان بول سارتر(1905–1980) و هؤلاء كانوا يستلهمون و يعلنون انتسابهم إلى " كيركجارد*" (1813–1855) الذي كان يعد بوجه عام فيلسوف وجودي و أب الوجودية المعاصرة [1] و مؤثرا في القرن العشرين، رغم بعده في الزمان [2] أي أنه كان يعيش في فترة سابقة عنهم. و فيما عدا هؤلاء الأربعة البارزين، فإنه لايوجد كثيرون غيرهم يمكن عدهم "وجوديين" على المعنى الدقيق[3] على الرغم من أن الاتجاه الوجودي لاقى اهتماما عند عدد من الفلاسفة و تأثر به البعض. و يمكن الاشارة إلى معاونة سارتر وهي سيمون دي بوفوار*، و على الأخص إلى موريس ميرلوبونتي وهو واحد من أهم العقول في الفلسفة الفرنسية في منتصف القرن العشرين الميلادي و يمكن أن نشير إلى مفكرين روسيين هما نقولاس برديائيف(1874–1984) و ليف شستوف*(1866–1942) اللذين عرفا عن طريق كتاباتهم بالفرنسية[4]

([1]) المرجع نفسه، ص. 85.

([2]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([3]) إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص. 263.

* كاتب و فيلسوف روسي، ولد سنة 1866، و مات عام 1928، تأثر كثيرا بنيتشه و كييركغارد و خصهما بعدة دراسات منها كييركغارد و الفلسفة الوجودية، دوستويفسكي و نيتشه، واحد من أبرز ممثلي الفكر الروسي المعاصر.(انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص.393)

* كاتبة و روائية و فيلسوفة فرنسية(1908–1986) درَّست الفلسفة في ثانويات باريس و مرسيليا.أصابت شهرة كبيرة بكتابها الجنس الثاني أما في الفلسفة فكانت مرجعيتها إلى وجودية سارتر(انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص.206)

([4]) محمد مهران، محمد مدين، المرجع السابق، ص. 263إلى 266.

وهناك كتابات ترجع أن(الوجود و الزمان) الذي ألفه " مارتن هيدجر" سنة 1927 و (الوجود و العدم) الذي ألفه "جان بول سارتر" في سنة 1943، عنوانان لكتابين أساسيين تتجلى فيهما بوضوح الفلسفة الوجودية، و الملاحظ أن الموضوع الحقيقي لهذين الكتابين ليس الوجود المجرد، و إنما هو الإنسان في وجوده الحسي بمعنى الكلمة أي في حياته اليومية.[1] إن الوجودية هي الأساس الفلسفي في الموقف الإنساني المتعين بمسؤوليته الفردية الرهيبة [2]. و معنى هذا أن الوجودية لا تريد أن تخدع الانسان عن نفسه ولا أن تشغله عن ذاته. لأن الوجودية هي الفلسفة التي تضع الوجود الفردي قبل كل حقيقة أخرى و تفترض الكيان الفردي كأساس مبدئي لتفسير كل مظاهر الموجودات. أو لعلها لا تفسر شيئا بقدر ما تسعى لتقرير وضع حقيقي قائم وهو أن الوجود الذاتي هو أغلى و أثمن جوهر داخل إطار الانسانية و في معاشنا الأرضي. فمن المُسَلَم به و من المعقول أيضا أن وجود الانسان الفردي هو أصل كل شيء في الحياة الحاضر.

* **السمات المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين:** – انصبت معظم اهتمامات الفلاسفة الوجوديين على المشكلات الوجودية للإنسان، مثل معنى الحياة و الموت و المعاناة... و باختصار كل ما يتصل بمشكلات الوجود البشري أو "الوجود الانساني" في العالم على حد قول هيدجر[3].

– السمة المشتركة الرئيسية أيضا بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين الميلادي تقوم في أنها جميعا تتبع ابتداء من تجربة حية معاشة، تسمى تجربة "وجودية" و من الصعب تعريفها تعريفا دقيقا، و هذه التجربة الوجودية تختلف بين فيلسوف و آخر من

---

(1) اميل بريه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، تر: محمود قاسم، راجعه: محمد محمد القصاص، منشورات دار الكشاف للنشر و الطباعة و التوزيع، د.ط، د.س، ص.104.

(2) يمنى طريف الخولي، الوجودية المؤمنة دراسة في فلسفة بول تيليش، مؤسسة هنداوي للنشر، د.ط، د.س، ص.27.

(3) محمد مهران، محمد مدين، المرجع نفسه، ص.93.

هؤلاء الوجوديين. ومن هنا فإن الفلسفة الوجودية، بصفة عامة بما في ذلك هيدجر تحمل طابعا شخصيا بسبب هذه التجربة المعاشة[1].

– الموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى"الوجود" ومن الصعب تعريف المعنى الذي يأخذ عليه الوجوديون تلك الكلمة. ولكنها تدل على كل حال، على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود. ويرى الوجوديون أن الانسان وحده هو الذي يحوز الوجود، وهم نادرا ما يستخدمون كلمة "انسان" وإنما يدلون عليه بتعبيرات مثل: Dasein (الموجود– هناك). و "الوجود" و"الأنا" و"الوجود لأجل ذاته"[2].

– نصل إلى فكرة جوهرية في الفلسفة الوجودية يتفق عليها جميع الفلاسفة، وهي قولهم بأن الماهية Essence لا تسبق الوجود Existences. فالوجود سابق على الماهية عند معظمهم، أو الوجود هو الماهية عند بعضهم.

– إن الوجود الحقيقي هو في نظر الوجوديين، ميزة لا يمتاز بها سوى الأنسان، وذلك لأن الوجود الحقيقي يتطلب الاختيار و الحرية، ولكن لما كان بعض الناس لا يتمتعون بهذا الاختيار، فإن هؤلاء لا يكون لهم وجود حقيقي[3].

– يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلي نشط، فلا يكون الوجود و إنما هو يخلق نفسه بنفسه في الحرية، بعبارة أخرى هو "بصير". إن الوجود دائما غير مكتمل، و كأنه يبتدأ. إنه شروع و استقبال. و يؤكد الوجوديون على أقوى هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتماشى تماما و يتطابق مع الزمانية.

---

(1) بوشنسكي، المرجع السابق، ص.267.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) محمد مهران، محمد مدين، المرجع السابق، ص.96 إلى 98.

و الفرق بين هذا الاتجاه الفاعلي عند الوجوديون و الاتجاه الفاعلي عند فلسفة الحياة يقوم في أن الوجوديين يعتبرون أن الإنسان ذاتية خالصة وليس مظهرا أو تجسيدا لتيار حيوي أشمل منه كما كان الحال عند برغسون*(1).

– إن من الخطأ أن نستنتج من ذلك الوجوديين يعتبرون الإنسان مغلقا على نفسه بل على العكس من ذلك هو واقع مفتوح وغير كامل. وعلى ذلك فإن طبيعة الإنسان ترتبط ارتباطا تاما بالعالم و بالناس على وجه الخصوص. وقد أقرَ جميع ممثلي الوجودية بهذا الاعتماد المزدوج، حيث يبدو الانسان مدمجا في العالم(2).

– كما ينكر الوجوديون التمييز بين الذات و الموضوع. لذلك فهم لا يعطون قيمة للمعرفة العقلية بالنسبة للأعراض الفلسفية، لأن المعرفة الحقيقية لا تتحقق بالفهم، بل من خلال الواقع الذي يكون موضع خبرة منا، و لهذا جاءت الوجودية رفضا لكل أنواع التفكير المجرد و للفلسفة المنطقية و العلمية الخالصة، باختصار ترفض مطلقية العقل، و تؤكد في مقابل ذلك أن الفلسفة ينبغي أن تتعلق بحياة الفرد و تربيته الخاصة، و بالموقف التاريخي الذي يجد نفسه فيه(3).

ومع ذلك، و بالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، و التي يمكن إضافة سمات أخرى مشتركة إليها فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلي الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده. وهكذا مثلا نجد أن مارسيل مثل كيركوجور يعلن إيمانه بالألوهية، بينما يقول ياسبرز بوجود التعالي أو المتعالي، ولكن لا يمكن أن نقول إن كان

---

(1) بوشنسكي، المرجع السابق، ص. 267.

* فيلسوف فرنسي من أصل يهودي، ولد سنة 1809 و تخصص في العلوم الرياضية و الطبيعية.يعتبر أكبر فيلسوف في فرنسا(انظر: وولف.أ، فلسفة المحدثين و المعاصرين، نقله إلى العربية: أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، طبعة ثانية، د.س، ص.97)

(2) محمد مهران، محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص. 254.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هذا التعالي يعادل القول بوجود الألوهية أم بوجود الوجود و الألوهية أم بإنكار الألوهية، وهذه المواقف الثلاثة يرفضها ياسبرز كلها على السواء أما فلسفة هيدجر فإنها تبدو فلسفة منكرة للألوهية، ومع ذلك فإنه صرح بأنه لا ينبغي اعتبارها كذلك، أما سارتر فإنه يحاول إقامة مذهب منكر للألوهية صريح و متسق الأركان[1].

كما أن الهدف و المنهج عند الفلاسفة الوجوديين متنوع، حيث نجد أن هيدجر يدعي أنه يقدم نظرية في الوجود (أنطولوجيا)* بالمعنى الأرسطي للاصطلاح، وهو يطبق منهجا دقيقا صارما، وهو ما يفعله سارتر أيضا على إثر هيدجر. أما ياسبرز فإنه يرفض أنطولوجيا في مجال التعريف بالوجود، مفهوما على الطريقة الوجودية ومن جانبه يمارس نوعا من التأمل الميتافيزيقي و يظل يستخدم منهجا متحررا إلى حد ما، غير مقيد بخطوات محددة[2].

المبحث الثالث: فروع الفلسفة الوجودية.

لقد انقسم الفلاسفة الوجوديين إلى قسمين وهذا ما أدى إلى تنوع الفلسفة الوجودية بين مؤمنة و ملحدة؛ الأولى التي أشاد بها كيركوجور أولا و الثانية أمثال هيدجر و سارتر.

***الوجـــــودية المـــــؤمنة:**

الوجودية المؤمنة بصيغتها المسيحية يمثلها الدنماركي سورين كيركوجور[3]. وهو أكثر البروتستانتيين بروتستانتية، أو هو (برتستانتي البروتستانتية)[4]. وهو سابقا الأب

([1]) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، المرجع السابق، ص. 268.

([2]) المرجع نفسه، ص. 269.

([3]) رشيد السراي، الوجودية الاسلامية في ميزان التقييم ج 2 الوجودية المؤمنة و الملحدة، مقال، مجلة كتابات، الأربعاء 06مايو 2015.

([4]) يمنى طريف الخولي، الوجودية المؤمنة دراسة في فلسفة بول تيليش، المرجع السابق، ص.21.

الحقيقي للوجودية إذ لم يكن حينها للوجودية الملحدة أي وجود. وفي القرن العشرين يعد الفرنسي غابرييل مارسيل الممثل للوجودية المسيحية وأبرز مفكريها وهو معاصر لجان بول سارتر.

أما بصيغتها اليهودية فيمثلها اللاهوتي والفيلسوف النمساوي مارتن بوبر كما في كتابه "أنا وأنت" و آخرون، وتناولت مواضيع متنوعة منها ثيوديسيا أو مشكلة الشر[1].

اللاهوت الليبرالي –قبل عام 1914م وبعده– يستند على خطوط وجودية واضحة، بل و إنه يستمد أولى أصولياته من القديس أوغسطين Augustine (354–430م) أول المبشرين بإرهاصات الوجودية. وكان الاتجاه البروتستانتي المعارض للاهوت الليبرالي يستند أيضا على الوجودية. كارت بارت Barth (1886–1968م) هو أشد اللاهوتيين البروتستانتيين نفورا من اللاهوت الليبرالي و رفضا له و تبرؤا منه، قاد الثورة عليه وقدم لاهوتا مناقضا يبدأ من الله كما تجلى في المسيح لا من الخبرة الانسانية و الحضارة، و يفسر اللاهوت بصلب ذاته[2].

وبارت هو الآخر وجودي صميم، توضح أعماله مدى اقتفائه لخُطى كيركوجور و انتهاجه لأسلوبه في الكتابة. وكان لوجودية كيركوجور تأثير عظيم على لاهوت بارت الخاص. وربما أيضا على اللغة التي عبّر بها. وهو على أية حال قد اعتقد فيما بعد أن طريق الوجودية سوف يؤدي لا محالة لنقطة بدء القرن التاسع عشر إلى الإنسان

([1]) رشيد السراي، المرجع السابق.

*عبارة عن مذهب فلسفي يتناول الوجود عامة، الوجود بما هو وجود أي أن موضوعه الوجود المحض(انظر: رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، الجزء الأول، ص.160)

([2]) يمنى طريف الخولي، المرجع السابق، ص.21.

الديني[أي إلى نقطة بدء اللاهوت الليبرالي] فكانت الوجودية معه فقط لتعطينا وصفا أعمق و أثقب لهذه الدينية في أفضل صورها[1].

إن كانت الطبيعة الخاصة للبروتستانتية تلقي بها توًّا في قلب الفلسفة الوجودية، فإن العكس ليس صحيحا، و الطبيعة الخاصة للفلسفة الوجودية لن تلقي بها في قلب البروتستانتية فقط، بل كفيلة بجعلها تتوغل في أعطاف أي فكر لاهوتي رام وشائج فلسفية حية، وإذا كان المنشور البابوي الكاثوليكي لعام 1950م قد استبعد الوجودية بوصفها واحدة من الفلسفات المعارضة و غير المرغوب فيها، فإننا نرى هذا عندا في البروتستانتية، وليس في الوجودية و ثمة فلاسفة وجوديون و كاثوليك من الطراز الأول في وجوديتهم وفي كاثوليكيتهم، من أمثال غابريل مارسيل[2].

***الوجـــــودية الملحـــــــدة:**

بدأت تدريجيا مع الألماني نيتشه و برزت عند الألماني أيضا مارتن هيدجر ووصلت ذروتها عند الفرنسي جان بول سارتر و زميله الفرنسي ألبير كامو* و آخرين في منتصف القرن العشرين، حتى أصبحت هي الصورة المتداولة للوجودية و غطت على باقي الصور مما أضطر الوجودي المسيحي البارز مارسيل إلى استخدام مصطلح "فلسفة الوجود" للتهرب من هذا التعميم[3].

ووجودية هيدجر التي تعتبر فلسفته ذات طابع إلحادي معروف و إن هو رفض أن يصف فلسفته بأنها فلسفة إلحادية. أما سارتر فهو صاحب مذهب إلحادي صريح. وكذلك نيتشه الذي ارتبطت فلسفته منذ البداية وحتى لحظة جنونه بمشكلة الله. وقد كان أشد

(1) يمنى الخولي، المرجع السلبق، ص.22.

(2) المرجع نفسه، ص.25.

(3) رشيد السراي، المرجع نفسه.

الفلاسفة نقدا للمسيحية حيث يبدأ هجومه على الدين ببحثه في نشأة فكرة الألوهية من الوجهة التاريخية[1].

([1]) Philosophy، الوجودية المؤمنة و الملحدة، تاريخ النشر: الجمعة 17 أكتوبر 2014.

* روائي و فيلسوف فرنسي(1913–1960) له رواية الغريب، أسطورة سيزيف، كانت علاقاته بالوجودية متوترة رغم اشتهار انتمائه إليها(انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص.512)

الفصل الثاني:

الزمان الوجودي كأساس

مشروع بدوي الفلسفي.

المبحث الأول: الزمان اللاوجودي.

أولا: معنى الزمان.

عند ابن منظور نجد أن " الزمن و الزمان اسم لقليل الوقت و كثيرة و في المحكم الزمن و الزمان العصر و الجمع أزمن وأزمان و أزمنة و زمن زامن شديد أزمن الشيء طال عليه الزمان و الاسم من ذلك الزمن و الزمنة عن ابن الأعرابي أزمن بالمكان أقام به زمانا و عامله مزامنة[1]

و الزمان في معجم التعريفات للجرجاني " هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، و عند المتكلمين: عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال: " آتيك عند طلوع الشمس" فإن طلوع الشمس معلوم و مجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام"[2].

أما لالاند فيعرف الزمان ب: " حقبة تمتد من حدث سابق إلى حدث لاحق[3].

"وهو وسط متجانس غير محدود تمر فيه الأحداث متلاحقة، و المدة جزء منه، و قد يطلق على مدة معينة"[4]

و يقول هارتنر: w.Hartner: " أن الكلمات المستعملة في العربية للدلالة على الزمان موجودة في اللغات السامية عدا كلمة زمان فهي موجودة في العربية فقط"، و لديها استعمال متعدد الكلمات من بينها: أبد، دهر، مدّ، حان، وقت...، بمعنى دهر أي أصابه الدهر، و زمن أي أصابته عاهة أو ضعف و حان بمعنى حان حينه، و كذلك بمعنى الاسم مثل: الدهر، الأبد، الحين، السرمد، المدة، الوقت وأما ما ورد في القرآن الكريم من

([1]) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، الطبعة الأولى، 1990، الجزء الثالث عشر، بيروت، لبنان.

([2]) علي بن محمد السيد الشريف، الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق و دراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر و التوزيع و التصدير، د.ط، 816هـ/1413م، القاهرة، مصر، ص.99.

([3]) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: أحمد خليل، منشورات عويدات، طبعة ثانية، مجلد الاول، 2001، بيروت، باريس، ص.1434.

([4]) ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، 1403هـ/1983م، القاهرة، ص.96.

هذه الألفاظ فهي كلمات "دهر" بمعنى الدهر المهلك، و بمعنى الزمان المتطاول الذي ليس له حدود، و كلمة "حين" بمعنى الوقت و الوقت المحدد، و "السرمد" بمعنى الدوام في المستقبل[1].

عند اليونان عامة: الزمان لفظان: كرونوسChronos، و كيروس kairos، الكرونوس: هو الزمان الكمي أي الزمان الذي تدلنا عليه الساعة، أما الكيروس: هو الزمان الكيفي أي الزمان الذي يشير إلى حدوث حادث من شأنه أن يجعل فعلا ما ممكنا أو محالا[2].

وعند أرسطو: الزمان هو" مقياس الحركة، و فرق بينه و بين المكان، و مادامت الحركة متصلة فالزمان متصل".[3]

و نجد الزمان عند الفلاسفة المحدثين، ديكارت Descartes مثلا" فهو صنو المكان و المكان ماهو إلا الزمان الطبيعي الآتي، زمان الموجودات الظاهرية في العالم الخارجي، الزمان المنقسم إلى آنات و الذي نقيس به الحركة"... و الزمان زمان طبيعي و زمان النفس أو الزمان الحدسي"[4].

ويرتبط الزمان بالأحداث أو الوقائع عند الرياضي الفيلسوف ليبنتزLeibnitz، و ما الأحداث إلا سلسلة تعاقبية، أي الواحدة تلو الأخرى " فالزمان ما هو إلا نظام تعاقب الظواهر للحادثات"[5].

([1]) بصديق زهرة، التأصيل الوجودي للتراث الاسلامي عبد الرحمن بدوي–أنموذجا–، رسالة تخرج لنيل شهادة الماجستير، 2016/2015، الماجستير، 2016/2015، جامعة عبد الحميد بن باديس، الجزائر، ص.146.

([2]) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الخامسة، 2007، القاهرة، ص.339.

[3] ابراهيم مدكور، المرجع السابق، ص.96.

[4] عبد اللطيف الصديقي، الزمان أبعاده و بنيته، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط.1، 1415هـ/1995م، بيروت، لبنان ص.98.

[5] المرجع نفسه، ص.99.

فالزمان عند الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون Henri Bergson " أنه لا وجود إلا بالزمان و على أساس الزمان سواء أكان الوجود هو وجود النفس أو الوجود العالمي بأسره، فهو ينطلق بما أسماه برغسون بالديمومةDuration و من هنا يكون الزمان أو الديمومة مقولة وجودية صرفة و هذا السبب الذي دفع، الوجوديون إلى الاعتراف بأن الزمان ليس" مقولة عقلية" (...) و أنه مقولة وجودية " نسيجا لوجود النفس أو الوجود الشعوري الشخصي، فالوجود زماني و الزمان وجودي[1].

إن الزمان له جذور قديمة قدم العصور، فتروي لنا الأساطير اليونانية القديمة أن كرونوس إله الزمان هو ابن السماء، و تذهب الأساطير أيضا إلى تصويره يلتهم أبناءه، و معنى هذا هو استيعاب الزمان لكل الأحداث و يمكن القول إن الأفكار عن الزمان ليست عالمية أو موحدة، فلكل من اللغات المختلفة و الحضارات المتباينة طرائقها المتمايزة تماما في تصوير الزمان، فمثلا لغة هنود أمريكا من قبائل الهوبي Hopi (المسالمين) التي تفتقر إلى الصيغ الزمنية المتمايزة للدلالة على الماضي و الحاضر و المستقبل، و لهذا فهم يعيشون في حاضر لغوي دائم و الزمان بالنسبة لهم هو ما يحدث عندما تنضج الذرة أو تكبر الماشية[2].

فالزمان قضية أساسية، بل حقيقة لا مناصة منها، تعايشه و تعيه جميع الكائنات على مختلف مستوياتهم و تدرجها التطوري، فالحضارات كلها على مختلف العصور و الأزمان لم تهمل العنصر الزمني بل أدركت حقيقة و أهمية و دليل ذلك اختراع الأساطير و الرموز للتصوير، ثم شيدت الأدوات و الآلات لقياسه و هكذا أصبح جزءا من حياتهم اليومية هذا إن لم تكن حياتهم جزءا منه. و لقد غاص الكثير من الفلاسفة و العلماء في هذه المسألة. و بناء على النظرة الأفلاطونية فإن الزمن لا يمكن تصوره بدون الكون و العكس صحيح هذا بالإضافة إلى المكان فهو مغاير تماما بالنسبة للزمن فالأخير شرط

---

(1) عبد اللطيف الصديقي، المرجع السابق، ص. 101.

(2) المرجع نفسه، ص.18.

أساسي للوجود و من ثم سابق عليه، و هو الذي بالتالي يؤدي إلى خلق الكون. فأفلاطون يؤمن بترابط الكون و الزمن و يعتبرهما غير منفصلين[1].

أما أرسطو فهو يضيف إلى هذا الترابط فكرة الحركة و عن طريق الحركة يمكن الوصول إلى الزمن و على حد قوله: "فالحركة تغير فيزيائي، أما أن يكون بطيئا أو سريعا، منتظما أو غير منتظم، فهذه جميعا تعرفنا بالزمن و لولا الحركة لبقي الزمن عقيما" فالزمن لا يمكن فصله عن الحركة، فهو كينونة غير مستقلة عن الحركة[2].

و فيلسوفنا بدوي يعرض لنا ثلاث مذاهب رئيسية تتناول الزمان:

أما مذهب أرسطو فأوضح صيغة خلفتها لنا النظرة اليونانية. وفضله في التعبير بطريقة مفصلة شاملة دقيقة عما قاله السابقون، وفي إثارة الاشكالات و الشكوك المتصلة بالزمان كما هي عادته في كل أبحاثه، مما من شأنه أن يجعل أرسطو يبث آراء ووجهات نظر كثيرا ما تكون خصبة قابلة للنمو في تيارات جديدة... فالتعريف الذي يقدمه لنا أرسطو في الزمان، وهو أن "الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم و المتأخر" يشبه كثيرا التعريف الذي قال به من قبل أرخوطاس الترنتي الفيثاغوري المعاصر لأفلاطون، وهذا التعريف هو أن"الزمان مقدار لحركة معلومة، وهو أيضا على وجه العموم المدة الخاصة بطبيعة الكون"[3].

و يشرح سنبلقيوس* هذا التعريف فيقول: إن كل الحركات في العالم لها علة أولى أو محرك أول وهذا المحرك الأول قد قال عنه أرسطو إنه غير متحرك، أما أفلاطون فقال العكس من ذلك أي بأنه متحرك، لأنه النفس الكلية، وهي حية، و إذن متحركة بذاتها.

---

(1)عبد اللطيف الصديقي ، المرجع السابق، ص.10.

(2) المرجع نفسه، ص.ص.23.24.

(3)عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، 1973، بيروت، لبنان، ص. 49.

*فيلسوف أفلاطوني محدث من مواليد قيلقية نحو عام 500م، كتب شروحا على مقولات أرسطو وحاول التوفيق بين نظريات أفلاطون و نظريات أرسطو(انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص.369)

**فيلسوف يوناني رياضي ولد نحو420–530ق/م، كان زعيما سياسيا حكم ترنتا و تميزت فلسفته بالمبادئ الرياضية، من مؤلفاته: كتاب تاريخ علوم اليونان(انظر: رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة الاولى، الجزء الاول، 2013، بيروت، لبنان، ص.64.)

ويبدو من كلام سنبلقيوس أن رأي أرخوطاس** هو رأي أفلاطون، و تبعا لهذا فإن أرخوطاس يرى إذن أن المحرط الأول هو النفس الكلية أو نفس العالم. وهي متحركة بذاتها في ذاتها، و عن حركتها تصدر بقية ما في العالم من حركات و الحركة الأولى هيحركة النفس الكلية بذاتها في ذاتها، أي حركتها الباطنة. و عن هذه تصدر حركة ثانية خارجها، وهي الحركة العامة للكون، و هاتان الحركتان. و أولاهما علة ثانية، تحدثان معا، و لذا فإن علينا أن ننظر إليهما على أنهما حركتان ذواتا دور واحد. و عن هذه الحركة الثانية تصدر بقية الحركات الجزئية في العالم[1].

و الزمان عند أرخوطاس يتعين بواسطة هذه الحركة الثانية، أي الحركة العامة للكون. ووحدة الزمان هي المدة التي لكل دور من أدوار هذه الحركة و تلك، أي ما عناه بقوله: المدة الخاصة بطبيعة الكون. و الزمان الفاصل بين حادثين هو المقدار الناتج عن حساب الدورات أو كسور الدورة التي للحركة العامة للكون، مما يتم بين هذين الحادثين. لما كانت الحركة العامة للكون تحدث مع الحركة الباطنة للنفس الكلية[2].

يظهر من ثم سنبلقيوس الفارق بين هذا التعريف و بين تعريف أرسطو، فيقول إن تعريف أرخوطاس ليس تعريفا جامعا بين هذه التعريفات الثلاثة، و إنما هو تعريف قائم بذاته له معناه المستقل عن أقوال الفلاسفة الآخرين، فهو يقول أن الزمان إنما هو مقدار حركة معلومة معينة؛ أي ليس مقدار واحد من الأجسام الجزئية في العالم، مثل حركة السماء أو الشمس أو أية حركة أخرى منسوبة خاصة إلى واحد من المتحركات الجزئية. وإلاّ فإنه لو كانت على هذا النحو لما أمكن أن يُعد الزمان مبدأ، و لن يكون خليقا بأن يعد، من حيث أصله، من بين الموجودات الأولى. إنما يقصد أرخوطاس بهذا القول يقينا حركة أولية أصلية تكون علة بقية الحركات و يقصد الحركة الجوهرية للنفس الكلية[3].

ويبدو أنه ينظر إلى الزمان كأنه ناشئ في آن واحد عن الحركة الأولى، أي تلك الباقية في باطن النفس، و عن تلك الناشئة عن هذه، و إلى هذه الحركة الأخيرة تنتسب

([1]) عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص. 50.

([2]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([3]) المصدر نفسه، ص. 51.

كل حركة أخرى و تقارن، و بها تقاس. و يؤكد بدوي أن التعريف الذي قال به أرخوطاس ليس هو أول من وضعه أو قال به، بل كان معناه و أصوله موجودة لدى المدارس الفيثاغورية و غيرها من المدارس القديمة[1].

اللمحات البارزة في التعريف الذي يقول عنه بدوي إنه التعريف العام الشائع عند اليونانيين قبل أرسطو، وهي:

أولا= ارتباط الزمان بالحركة.

ثانيا= أنه مقدار الحركة و ليس الحركة نفسها.

ثالثا= أنه ولو أنه مقدار الحركة و مقياسها، فإنه الآن نفسه يقاس هو ذاته بالحركة.

رابعا= أن هذه الحركة التي يقاس بها هي الحركة العامة للكون.

خامسا= أنه مصدر الكون و الفساد، وهو بالتالي قوة فاعلة و ليس شيئا سلبيا.

سادسا= أنه ليس متوقعا ولا مرتبطا بالنفس الإنسانية، و إن كان مرتبطا بنفس حية هي النفس الكلية[2].

كما يلاحظ سابعا: أن الزمان قد نظر إليه نظرة كمية، أي أنه مقدار راتب متصل ثابت المدة و أنه يمر في دورات دورية، كل منها تكون مدة هي ما سيسميه أفلاطون باسم السنة الكبرى، أو ما سيسمى فيما بعد باسم السنة الكبرى الأفلاطونية....، فإن الأزمنة التي يكونها كل منها ليس في الواقع إلاّ زمناً واحدا، هو زمن إحداها. وبعضاً من الفلاسفة الطبيعيين الأقدمين حاول أن يقدر مقدار كل دورة، فمنهم من قال إن السنة الكبرى مكونة من مدة قدرها سنوات ثمان، و بعض آخر جعلوها مكونة من تسع وخمسين سنة، و هيرقليطس جعلها مكونة من ثماني عشرة ألف سنة شمسية[3].

---

(1) عبد الرحمن بدوي ، المصدر السابق، ص52.

(2) المصدر نفسه، ص.ص.52.53.

(3) المصدر نفسه، ص.53.

والزمان نفسه ينظر إليه على أنه دائرة و السبب في هذا النظر على هذا النحو أن الزمان هو مقياس ذلك النوع من النقلة، وهو بدوره يقاس بها هو نفسه، حتى إن القول بأن الأشياء الحادثة تكون دورا هو القول بأن ثمة دائرة للزمان، وهذا معناه أنه مقيس بالحركة الدائرية وهي فكرة عنى بتوكيدها أفلاطون في نظريته في الزمان و إلى جانب هذا لا يكاد أفلاطون أن يختلف مع أرخوطاس في تعريف الزمان خاصة أنه تأثر به منذ مقابلته له وهو في رحلته الأولى، كما تأثر بالفيثاغورية عموما في هذه الناحية.و عنده (أفلاطون) أن الزمان مظهر من مظاهر النظام في العالم، فهو ليس أزليا لأنه مخلوق و قد صنعه الصانع مع السموات فهو وحده الذي جعل للزمان بدءً لأنه يقول إنه جاء إلى الوجود مع الكون[1].

و أرسطو يشير إلى ما قاله أفلاطون" إن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء، من أجل أنه كما كانا قد جاءآ إلى الوجود معا، فإنهما يمكن أن ينحلا معا، إذا أمكن أن يحدث مطلقا هذا الانحلال، و قد صنع على مثال الطبيعة الباقية على الدوام، كي يكون مشابها للنموذج قدر المستطاع، لأن النموذج (أي الموجود الحي، أو الله) موجود منذ الأزل و إلى الأبد، بينما السماء كانت وهي كائنة، وستكون دائمة خلال كل الزمان". و لكن أتباع أفلاطون لا يأخذون بما يريد أرسطو أن يفهمه هنا، و يقولون أن أفلاطون يستخدم هنا لغة" الأسطورة" و إنه في الواقع قد نظر إلى العالم المرئي و إلى الزمان على أنهما أزليان[2].

الزمان أزليا و لكن بدرجة أقل في المعنى من أزلية الله و يحدد أفلاطون الزمان بقوله" ولكن الله فكر في أن يحقق نوعا من الصورة المتحركة للسرمدية، ففي نفس الآن الذي وضع فيه نظاما في السماء، جعل من السرمدية، الباقية ثابتة في الوحدة، صورة سرمدية تسير تبعا للمقدار و هذا قول صريح في أن هذه الصورة السائرة وفقا للمقدار صورة سرمدية. فالزمان عند أفلاطون إذن هو"الصورة السرمدية السائرة تبعا للمقدار،

(1) عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص. 54.

(2) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

للسرمدية الباقية في الوحدة" أما قوله" الصورة" فمعناه أن الزمان مشابه لنموذج هو الموجود الحي الأزلي الأبدي الباقي[1].

ومنه أما عن نظرية أرسطو في الزمان. و فيها يرى بدوي كل العناصر السابقة قد التأمت فكونت عرضاً شاملاً لنظرية الزمان، ففيها كل تلك اللمحات التي تبينها بدوي من قبل في نظرية الزمان عند أرخوطاس و الفيثاغوريين عامة ثم عند أفلاطون. فأرسطو يبدأ بأن يربط الزمان بالحركة على نحو يماثل ما فعله السابقون و لكن بوجود فارق بينهم و بينه واضح من خلال المنهج، فأرسطو تبعاً لمنهجه القائم على البدء بالمحسوس للارتفاع منه إلى المعقول، يبدأ من أي متحرك كان، لا من النفس الكلية(أفلاطون) و يقول إن الزمان لا يوجد دون الحركة، أو التغير بوجه عام، فإننا لا نشعر بتغير في نفسنا، أو حين لا تدرك أي تغير، لا يبدو لنا أن ثمة زمانا قد مرّ، و مثلا أصحاب أسطورة الكهف النائمين، فهم بهذا يربطون اللحظة السابقة على نومهم مباشرة باللحظة استيقاظهم، مستبعدين بذلك الفترة التي مرت بينهما[2].

وذلك لأن تلك الفترة خالية من الإحساس فإذا كنا إذن لا نشعر بالزمان إلا حين يكون ثمة تغير، ولا نعين زمانا إلا إذا شعرنا بتغير، فمن الواضح إذن أن الزمان لا يقوم بغير الحركة ولكن هذا ليس معناه أن الزمان هو الحركة لأن الحركة أو التغير لشيء، إنما هو في الشيء نفسه وحده، أو حيث يكون الشيء المتحرك أو المتغير بعينه، بينما الزمان في كل مكان، وفي كل الأشياء و إنما هو عام. ولكن ما معنى هذا القول الذي يدلي به أرسطو؟ أو ليس معناه في الواقع أن الزمان، إذا كان مرتبطاً بالحركة، فهو مرتبط بحركة عامة[3].

(1) عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص.55.

(2) المصدر نفسه، ص.55.

(3) المصدر نفسه، ص. 56.

***نظرية الزمان عند المحدثين.**

* رأي نيوتن:

قد قسم نيوتن الزمان إلى زمانين: مطلق، و نسبي. أما الزمان المطلق فهو الزمان الحقيقي الرياضي وهو قائم بذاته مستقل بطبيعته، في غير نسبة إلى أي شيء خارجي، و يسمى أيضا باسم المدة، و على العكس نجد الزمان النسبي ظاهريا عاميا، وهو مقياس حسي خارجي لأية مدة بواسطة الحركة، وهو الزمان المستعمل في الحياة العادية على هيئة ساعات و أيام و شهور و أعوام(1).

يقول نيوتن إذن بزمان مطلق قائم بذاته يشبه ذلك الزمان الأصيل الذي قالت به الأفلاطونية المحدثة، و بزمان نسبي يقرب من الزمان الطبيعي الارستطالي، ثم ينظر إلى كليهما على أنه موجود في الخارج، و ليس شيئا من وضع النفس(2).

وهنا يرى بدوي أن الزمان عند نيوتن خاصة المطلق وكأنه عودة إلى النظرة اليونانية، حيث القول الأول معناه أن الزمان موجود مطلق، يعني أنه يوجد مستقلا عن الحركات التي تجري به، و الثاني معناه أن الزمان موضوعي و ليس ذاتيا.

* رأي ليبنتز:

جاء ليبنتز منكرا لما قال به من قبل نيوتن عن الزمان قائلا: إن الزمان هو نظام التوالي، وهو إذن لا يقوم إلا في النسب الموجودة بين أشياء تتوالى أي أنه تابع لأشياؤ و ليس سابقا عليها. و يسوق الدليل معتمدا على مبدأ العلة الكافية فيقول: إنه لو اعترض إنسان قائلا: لماذا لم يخلق الله الأشياء كلها قبل الوقت الذي خلقها فيه نسبة، و استنتج أن الله قد فعل شيئا ليس من الممكن أن يكون ثمت علة لماذا فعله و لم يفعل غيره، أي أنه لا توجد هنا علة لكون خلق الأشياء في هذه اللحظة المعينة دون غيرها(3).

---

(1) المصدر السابق، ص. 100.

(2) المصدر نفسه، ص. 102.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يرى بدوي أن الاستنتاج الذي ذهب إليه ليبنتز منه يكون صحيحا لو كان الزمان شيئا خارج الأشياء الزمانية إلا أنه مع ذلك قد ظل موضوعيا إلى حد كبير، ففي هذه الحالة ليس ثمت من علة لكون الأشياء حدثت في هذه اللحظة دون تلك الأخرى مع بقاء تواليها كما هو. و لكن هذا بعينه يدل على أن اللحظات ليست خارج الأشياء، و أنها ليست شيئا آخر غير نظامها المتوالي، و تبعا لهذا فالسؤال المعترض لا محل له لأن المسألة ستعود إذن إلى مسألة نسب بين الأشياء و هذه البرهنة تقوم على أساس صحة مبدأ العلة الكافية[1].

يصرح بدوي برفضه كلا الموقفين، حيث الأول لأنه لا يجعل الزمان طابعا جوهريا ساريا في الوجود يحدد طبيعته وماهيته، و الثاني لأنه لا يفعل هذا أيضا، بما يعزوه إلى الزمان من مساواة أو عدم اكتراث أو تسوية بالنسبة إلى الموضوعات الذي هو نسبة بينها، فكونه نسبة ليس من شأنه أن يدخل الزمان في تحديد طابع الوجود و ماهيته حيث يقول بدوي إن الزمان طابع جوهري يحدد عذا الوجود و طبيعته و ماهيته و ذلك بأن يدخل كل ما في الوجود تحت شرط الزمان و سلطانه[2].

* الزمان عند كانط:

يقسم كانط الزمان إلى قسمين: عرض ميتافيزيقي، و عرض متعالي، و الفارق بين العرض الميتافيزيقي و العرض المتعالي، أن الأول يحلل الفكرة أو الامتثال في ذاته، أي بما هو مضمونه، مبينا بهذا التحليل أن هذا الامتثال ليس مستعارا أو متوقفا على التجربة بل هو قبلي. أما العرض المتعالي لامتثال ما فيبينه كمبدأ على ضوئه يمكن أن يفهم إمكان معارف تركيبية قبلية أخرى، أي أنه يبين أن ثمت معارف قبلية أخرى مركبة تؤخذ من الامتثال، و أن مثل هذه المعرفة ليست ممكنة إلا إذا شرح الامتثال على نحو خاص، أي على أنه قبلي، فالعرض الميتافيزيقي فيتضمن خمس حجج يمكن أن تقسم إلى

---

(1) عبد الرحمن بدوي ، المصدر السابق، ص. 103.

(2) المصدر نفسه، ص. 117.

قسمين: الاول يبرهن فيه على أن الزمان ليس امتثالا تجريبيا، بل هو قبلي، و الثاني يبرهن على أن الزمان عيان و ليس تصورا[1].

يرى بدوي أن عن طريق هذين العرضين أثبت كانط إذن أن الزمان عيان خالص، وهذا العيان الخالص هو الشرط لكل معرفة قبلية لدينا عن الزمان بما في ذلك البديهيات العامة، و مضمون هذا العيان الخالص هو النسب أو الاضافات الزمانية التي لابد أن تتحقق الظواهر على أساسها بالنسبة إلى الذات العارفة يعني أن الزمان شكل للظواهر. فالزمان عند كانط أذن شكل من شكول الحساسية الإنسانية، أي لا يرجع إلا إليها، فلا يمكن أن تظهر الأشياء لنا في التجربة الحسية إلا على هيئة الزمان، بمعنى التوالي، و ليس إذن شكلا للأشياء في ذاتها أي للأشياء الخارجية بصرف النظر عن الذات العارفة[2].

يلاحظ بدوي على نظرية أو عرض كانط للزمان، أن الخلط فيها بين الزمان و المكان واضح. فإن كانط قد جعل الحجج متوازية متناظرة تماما في كلا العرضين. و كانط نفسه لا ينكر هذا على أي نحو، حتى إنه انتهى في عرضه لهما ألى الحديث عنهما كأنهما شيء واحد من حيث طبيعتهما. و كل ما هنالك من فارق ظاهر هو أن الزمان يقوم على التوالي بينما المكان يقوم على التتالي، بمعنى الوجود جنبا إلى جنب، ولابد أن يوجد هذا الفارق و إلا فلا معنى مطلقا للتمييز بينهما حتى في الاسم فإن الخصائص واحدة و الماهية واحدة من حيث الصلة بالوجود[3].

ما أخذه بدوي عن كانط في نظريته شيئين: حسبانه الزمان شكلا قبليا تدرك على نحو مدلولات الحس، و لا وجود له في الوجود الخارجي و لا صلة له بالموضوعات الخارجية كما هي في ذاتها. و خلطه بين الزمان و بين المكان حتى كادا أن يصبحا شيئا واحدا مما أدى إلى سوء فهمهما على السواء[4].

([1]) المصدر نفسه، ص. 104.

([2]) عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص. 112.

([3]) المصدر نفسه ، ص. 115.

([4]) المصدر نفسه، ص. 116.

أما النظرية النسبية فقد جعلت الزمان نسبيا يتوقف على إطار الإشارة و النتيجة لهذا أن الزمن نسبي بين إطارات الإشارة، و الساعات الموجودة في إطارات إشارة مختلفة تعطي أزمنة مختلفة وفقا لسرعتها بعضها إلى بعض بالنسبة إلى بعض و بفضل معادلات تحويل، كما تؤكد على أن ثمت أزمنة عدة و إن الزمان ذو اتجاهات و ليس بذي اتجاه واحد وأنه لا يقوم مستقلا و مضادا، كما يقول المذهب الحيوي عن المكان[1].

يتوصل بدوي من طرحه لنظريات الزمان المختلفة إلى النتائج التالية هي:

– أن الزمان نوعان: زمان فيزيائي، و زمان ذاتي و سيسميه بعد الزمان الوجودي.

– أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام، و سنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود[2].

*** المبحث الثاني: الوجود بالزمان.**

* الوجود و الفكر.

وجود الانسان نسيج من الواقع و الامكان، يحاك على نول الزمان.

فالوجود نوعان، و كلاهما يطلق بعدة معان: وجود مطلق، ووجود معين، أما المطلق فيمتاز بخصائص ثلاث أنه تصوره أعم التصورات[3]، حتى إنه ليعلو على المقولات نفسها و إذا كان كذلك فهو غير قابل لأن يحد، لأن الحد إنما يتم بالجنس و الفصل، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس، مادامت أعم الأشياء و ليس لها في ذاتها فصل نوعي لأنها غير متعينة أي تعين، و تلك خاصينه الثالثة إذ مادام غير قابل لأن يحد فإنه سيكون غير معروف الماهية، و لكنه مع ذلك معروف الآنية، ويقصد بدوي من الآنية هنا ظهور الوجود دون اتضاح الماهية[4].

([1]) عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق ، ص. 146.

([2]) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، د.ط، د.س، ص.329.

([3]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.5.

([4]) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.285.

و يرى بدوي أن تلك الخصائص الثلاث لا تقدم لنا عن الوجود فكرة واضحة و هذا ما أثار مشكلة الوجود المطلق عند الفلاسفة باستمرار منذ أن وضعها الإيليون لأول مرة في صيغتها الفلسفية وهذا ما أدى بانقسام الفلاسفة إلى قسمين؛ قسما يريد إلغائها على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوجود العيني المتقوم و آخر على العكس من ذلك، يؤيد الفكرة و يبحث فيها من ناحية إيضاح ما بها من إشكال[1].

يؤكد بدوي على: إن فكرة الوجود المطلق عند هيجل هي أخصب بما لا نهاية من الأفكار جميعا، إذا الوجود المطلق عند هيجل مستقل بمعنى أنه كائن سواء كان ذلك بالنسبة إلينا أم لم يكن و ليس ضروري ما يربط بيننا و بين المطلق الذي هو الله، ولكن إذا كان المطلق خال من كل صفة فهو و اللاوجود شيءٌ واحد، و إذا ما حاولنا الوصول إلى الوجود المطلق لم نصل إلا إلى اللاوجود، و إذا حاولنا الوصول إلى اللاوجود لم نصل إلا إلى الوجود، و بذلك فالوجود و اللاوجود أفكار خاوية ماهي إلا تجريدات خالصة من كل مفهوم، و إن حقيقتها في وحدة تشملهما و هي التغير أو الصيرورة[2].

والسر في اتجاه هيجل على هذا النحو هو سيادة فكرة(الرفع) في كل مذهبه، حتى إنها لتعد اللحظة الرئيسية عنده في كل السير الديالكتيكي. ومن شأن هذه الفكرة أن تميل به دائما إلى رفع التقابل، و رفع التقابل يتم دائما على حساب الحد السلبي، حد اللاوجود، و لا يجد هيجل في نفسه قدرة على الصبر حتى نهاية الشوط الديالكتيكي، لذا ينزع دائما إلى تفضيل جانب الوجود، و إزالة جانب اللاوجود قدر المستطاع[3].

لقد أشاد كيركوجور بالديالكتيك إشادة كبرى. إذ رأى أن الوجود بطببعه ديالكتيك مستمر، أي أنه انتقال من الذات إلى الآخر، و اتحاد و انفصال بين المتناهي و اللامتناهي، و رأى أن المقولات الرئيسة التي يقول بها كالبدء و القلق و الموت، و الآن، و الوثبة كلها مقولات ديالكتيكية في جوهرها، و لكنه لا يفهمه على النحو الذي فهمه هيجل، بل على نحو آخر فيه نقد شديد للديالكتيك الهيجلي، حيث أن هذا المذهب يقوم

([1]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المرجع السابق، ص.6.

([2]) بصديق زهرة، المرجع السابق، ص.133.

([3]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.28.

كله على أساس أن كل ماهو واقعي حقيقي، هو معقول، و كل ماهو معقول واقعي حقيقي، و التطور عنده متصل، أي ما يضاد كيركوجور و هذا كله أن الديالكتيك عند هيجل يسير متصلا كميا، بينما يسير عند كيركوجور منفصلا كيفيا على هيئة وثبات كيفية[1].

يرى بدوي أن نقد كيركوجور للديالكتيك كما يفهمه هيجل مقودا كله بفكرة رئيسية سائدة هي فكرة الوجودية. فإن هذه الفكرة تقتضي الذاتية، و الذاتية تقتضي التوتر يقوم على التفرد و الكيفية و هذه النواحي الثلاث هي التي منها ينقد كيركوجور الديالكتيك عند هيجل. كما يلاحظ أن الديالكتيك عند هيجل تتكون حدوده من تصورات مجردة، و بالتالي غير ذاتية، ولا صلة لها بالشخصية، و مثل هذا الديالكتيك المجرد لا يشارك في عاطفية الوجود الحي ولا في ذاتية الكائن المفرد. و على هذا فإن عنصر الانفعال و العاطفة لا بد أن يدخل في الديالكتيك الحي الوجودي، لا الديالكتيك المجرد التصوري الذي نراه عند هيجل[2].

يقول بدوي إن الخطأ في نظرية هيجل في الفرد و الشخصية هو الأصل في خطأه في نظرية الديالكتيك لأن الديالكتيك تعبير عن الوجود، و ليس فرضا يُفرض عليه، فالنزعة إلى القول بالكلي، و الكلي العيني المتقوم بوجه أدق هو الذي يدفع بهيجل إلى سلب الديالكتيك طابع التوتر المستمر و التقابل الذي لا ينحل و التعارض الذي لا يرفع. و أياما كان الأمر، فنظرية الشخصية عند هيجل تقوم على أساس غير صحيح من الناحية الوجودية[3].

ذلك أن الوجودية الحقيقية ليست تلك التي يفهمها هيجل، فإن هذا لا يميز، أو لا يكاد يميز بين الوجودية و بين الفكر، بل يجعلهما شيئاً واحداً، شأنه في هذا شأن المثالية الألمانية بوجه عام، خصوصاً عند فشته. وهذا إنما يتم على حساب الوجود لصالح الفكر،

([1]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.ص.29، 30.

([2]) المصدر نفسه ، ص.31.

([3]) المصدر نفسه، ص.32.

مما يسلب الوجود تقومه و تحققه الباطن، و يخلع عليه طابعا من التجريد، هذا الطابع الخاص بالفكر. و في هذا نبذ للوجود و تشبث بالمجرد[1].

ويرى بدوي أن العلة في أن الفكر يقضي على الوجود هو أن الوجود الحي، أي المشعور به، نسيج من الأضداد و المتقابلات، و إذا كان كذلك فإن الشعور به لا يتم إلا بمعاناة ما فيه من توتر عن طريق تجربة حية مباشرة، أي دون أدنى توسط، و لكن الفكر توسط لأنه صورة بين العارف و بين موضوع المعرفة، وليس معاناة مباسرة ولا معاينة حية، ثم إن الفكر أو العلم يقوم على الكلي، بينما الوجود وجود فردي شخصي جزئي. و لذا اتسم الفكر بطابع العموم، و اتسم الوجود بطابع التفرد أو الفردانية، و كان المثل الأعلى للأول الموضوعية. و النتيجة لهذا كله أن الفكر مضاد للوجود[2].

كانت البداية بالثورة الهائلة التي أحدثها أو أنذر بها كيركجورد. فبعد أن كان الفكر هو الذي يضع الوجود كما عبر عن ذلك ديكارت في مقولته المشهورة: أنا أفكر، فأنا إذن موجود، صار الفكر مضاداً للوجود. و تبعاً لهذا، فإنه كلما زاد الفكر قل الوجود، و كلما زاد الوجود قل الفكر. و المقصود هنا الفكر بطريقة موضوعية لا طريقة ذاتية، فإن هذه شأنها على العكس من ذلك، أن تزيد في الشعور بالوجود، وبالتالي في الوجود، يُصرح بدوي أنه إذا بدأنا من الفكر كي نصل إلى الوجود، لم نصل ألى شيء كما برهن على ذلك كانط في نقده للحجة الوجودية الخاصة بإثبات وجود الله ابتداء من الفكر و على العكس من ذلك، أن نبلغ الفكر، إذا ما ابتدأنا من الوجود. و بهذا يكون في وسعنا أن نحل المشكلة الكبرى التي تحطمت عليها رؤوس الفلاسفة السابقين، مشكلة الانتقال من الفكر إلى الوجود[3].

هكذا انتهى بدوي إلى رفض الوجود العام أو المطلق و المتمثل بالوجود الهيجلي، معتبراً إياه وجود غير حقيقيا لأنه نوع من التجريد تُفنى فيه الشخصية أو الذاتية في كلي غامض، كما يرى بدوي أننا لا نستطيع أن نحد و نعين هذا الكلي الغامض إلا بواسطة

---

(1) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.33.

(3) المصدر نفسه، ص.34.

الفرد، و بالتالي عُدنا إلى الفرد كحقيقة رئيسية في الوجود، وعلى هذا الأساس فالحل إذن بنبذ فكرة الكلي و القول بالجزئي أو الفرد، فالوجودية هنا معناها الفردية و الفردية معناها الذاتية و الذاتية معناها الحرية و الحرية معناها وجود الإمكانية و هذا أول منطلق من منطلقات الوجودية[1].

نجد أن بدوي يأخذ أو يميل للوجود المعين وهذا الوجود المعين ينقسم إلى ثلاثة أنحاء: وجود الموضوع و وجود الذات، و الوجود في ذاته، أما وجود الموضوع فيقصد به وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة، أي وجود الأشياء في الزمان و المكان، سواء أكانت هذه الأشياء مادية، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية، و الخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات، أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض و يستخدم بعضهم من أجل بعض، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته[2]. أما وجود الذات أو الأنا فإن الأصل فيه أنه يعرف ذاته، و قيمته الكبرى في هذه المعرفة الذاتية الباطنة، وجود يمتاز بأنه وجود شاعر بوجوده، أما الوجود في ذاته أو ما يسمى أحيانا باسم الشيء في ذاته خصوصا كما يفهمه كانط، لا يمكن معرفته كما هو في ذاته، و بما هو في ذاته، هوس مجهولة، افترضها كانط افتراضاً لا يبرره حتى منطق مذهبه، و أحسن ما يمكن أن يقال عنها إنها فرض محدد قصد به إلى وقف المعرفة الإنسانية عند حد معلوم، و ليس عليها أن تتجاوزه[3].

انتهى بدوي إلى وجود الموضوع ووجود الذات، ولا يمكن ردّ الواحد إلى الآخر لأنه لا يمكن فهم الواحد ولا الآخر. فوجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلا عن عالم الموضوعات كما فعلت المثالية برد الموضوع إلى الذات أو المادية بردها الذات إلى الموضوع، لأن التحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل و ممارسة الأدوات و أن تظهر في عالم تبذل فيه حريتها و تنتقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع. ومادام التحقق لا يتم إلا في العالم، عالم الموضوعات، فإن الذات لا بد أن توجد في العالم. فالوجود في

([1]) بصديق زهرة، المرجع السابق، ص.136.

([2]) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.286.

([3]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.35.

العالم إذن صفة ضرورية لابد أن يتصف بها الوجود الممكن أو الماهية الذاتية، و بالتالي يرفض بدوي أن يرد وجود الذات إلى وجود الموضوع و يشق ذاك من هذا لأن في هذا قضاء على الذاتية و هذا يتم إلغاء جوهرها[1].

يرى بدوي أننا بإزاء نوعين من الذات، أو بالأحرى من وجود الذات؛ ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانيات لم تتحقق بعد، و ذات قد اختارت فتحقق بعض إمكانياتها وهي في طريقها إلى تحقق الكل، وهذا التحقق يتم في وسط أشياء. ووجود الذات على النحو الأول هو ما يسمى باسم الوجود الذاتي الممكن، ولما كانت هذه الامكانيات جوهر الذات و ماهيتها، فيمكن أن تسمى باسم الوجود الماهوي. فالوجود الماهوي هو الوجود الذاتي على صورة إمكانيات ذاتية لم تتحقق كلها بعد، أو لم يتحقق منها شيء. وهو وجود يمتاز خصوصا بالحرية المطلقة، الحرية التي تريد اللامتناهي على نحو لانهائي[2].

المبحث الثالث: الوجود الناقص.

يرى بدوي أن عدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن. و الذين حاولوا منهم إدخال الزمان إلى حد ما في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي، بل كانت لديهم عنه فكرة إما مبتذلة زائفة و إما ناقصة، ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود (في الزمان) ووفقا لهذا قسموه أقساما: قسم من الوجود يخضع للزمان و يجري فيه كأحداث الطبيعة و التاريخ و قسم لا يخضع ولا يرتبط به كالنسب الرياضية، وراحوا يستبعدون الزمان من تفسير الوجود وفي هذا كانوا متأثرين من غير شك بنزعة دينية صوفية أسطورية كما هو الحال لدى أفلاطون و أفلوطين و أغسطين أو بنزعة عقلية تجريدية تصورية كما نجدها خصوصا عند أرسطو و كانط و هيجل[3].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق ، ص.37.

(2) المصدر نفسه، ص.ص.39.40.

(3) المصدر نفسه، ص.45.

كما يرى بدوي أن نفهم الوجود على أنه زماني في جوهره و بطبيعته، و تبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية. و ليس معنى الزمانية مجرد الوجود في الزمان و كأن الزمان إطار يجول فيه الوجود أو إناء[1].

إن تفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل في عنفها و خطر نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيكوس في علم الفلك، فإذا كان كانط قد نعت مذهبه النقدي بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة، فيقول بدوي ففي وسعنا أن ننعت هذا التفسير بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود، التفسير الجديد للوجود على أساس الزمان بأنه ثورة. وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة، و في ميدان الفكر بنقد نظريات السالفين في ميدان معين بالذات، فعلينا إذن أن ننقد عارضين ما قاله الفلاسفة من قبل في الزمان[2].

غرض بدوي من النقد ليس سلبيا كله، بل هو إيجابي في أهم نتائجه، و ذلك أن يكون النقد أداة لاستخلاص المشاكل و الشكوك التي يتضمنها موضوع النظر، ثم لوضعه بعدُ في الوضع الصحيح المؤدي إلى تحقيق الغاية وهي تفسير الوجود على أساس الزمان[3].

قدم بدوي لوحة المقولات بالنسبة إلى كل من العاطفة و الإرادة و هاتين تنقسمان إلى ثلاثة أقسام و كل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة و قد عرضها كمايلي:

العاطفة

أصل:	تألم	حب	قلق
مقابل:	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة:	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

(1) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.46.

(2) المصدر نفسه، ص.46.

(3) المصدر نفسه، ص. 47.

الإرادة

خطر	طفرة	تعال
أمان	مواصلة	تهابط
خطر آمن	طفرة متصلة	تعال متهابط

و يسمي الوحدة باسم مركب من المتقابلين معاً حتى يحتفظ تماماً بهذا التوتر، و لهذا كان لابد للمقولات من أن تمتاز بالتقابل ثم بالتوتر[1]. و يحتفظ بهذا التناقض أو التضاد في كل قوته و حدته لأنه طابع الوجود[2].

و المجال هنا ليس مجال دارسة هذه المقولات من الناحية النفسانية، فإن بحث بدوي هذا بحث في علم الوجود لا صلة له بشيء من هذا[3]. و لكن نظرنا يتجه إلى بيان مدلولها الوجودي، أي معناها من حيث تكوين طبيعة وجود الذات المفردة [4]. و يأخذ في بيان كل من منها من ناحية.

أما التألم فشعور الذات بأن شيئا يحدها في وجود العيني فهي تريد أن تحقق إمكانياتها في العالم الذي قذفت به، لأن الاتجاه الأصيل فيها تحقيق الامكانيات بقدر الوسع و الطاقة، و تحقيق الامكانيات يصطدم بالغير لأنه لا يجري في داخل الذات وحدها، بل لابد أن يجري في الغير و إن كان ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة [5]. أي بتحقيق بعض من إمكانياتها باستمرار فإذا ما لاقت في هذا التحقيق مقاومة تألمت، وهذا يوضح لنا الأحوال المعروفة عن الألم مما لاحظه النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية، و لا إدراك معناه و أولها أن التألم يزداد مقداره و نوعه تبعاً لإزدياد الرقي في سلم الكائنات[6]. فهذا يفسره النفسانيون على أنه راجع إلى

(1) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.293.

(2) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.158.

(3) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.294.

(4) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص.158.

(5) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.295.

(6) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.159.

رقي الشعور كلما علا الكائن في سلم التطور وهذا ليس من التفسير في شيء، إنما هو ترديد لنفس المعنى بعبارة أخرى[1]. و لكنه يفسر من الناحية الوجودية بسهولة، و ذلك على أساس أن الرقي في مرقاة التطور معناه تحقيق الكائن لإمكانيات أكبر، نوعا و مقدارا. والتحقيق يلقى مقاومة من جانب الغير. و إذاً فكلما زادت الإمكانيات التي ستحقق، زاد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاومة وفي الحيوانات ذوات الخلية الواحدة لا نرى شعوراً بالألم أو لا نكاد، إنما يبدأ ذلك في ذاوت الأكثر من خلية، و يزداد بإزدياد عدد الخلايا، و هكذا حتى نصل إلى الانسان و الانسان بدوره يتدرج من هذه الناحية في سلم يبدأ من الرجل البدائي مستمرا حتى رجل الحضارات العليا في أعلى مراحل تطورها[2]، ففي الحضارة اليونانية يشاهد إزدياد الشعور بالألم في العصر الهليني، وفي الحضارة الأوربية تشاهد الظاهرة بعينها: فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراف و سعادة أكبر من العهد التالي لها، حتى لنرى القرن التاسع عشر عبارة عن سلسلة من المتشائمين ابتداء من شوبنهور و إدوارد فون هرتمن و نيتشه حتى بودلير ودوستويفسكي، و إلى اليوم عند هيدجر[3]. و تفسير هذه الظاهرة هو نحو ما قلنا: فقد ازدادت إمكانيات الانسان القابلة للتحقيق بواسطة النهضة الصناعية الهائلة التي حدثت في ذلك القرن، ففتحت المجال واسعاً أمام أكبر عدد من الإمكانيات، و بالتالي لملاقاة أكبر مقدار من المقاومة، و بالتالي أيضاً لمعاناة أكبر نصيب من التألم. و لذا كان روسو مصيبا في قوله إن الحضارة تسلب الانسان السعادة [4].

فالتألم إذن مصدره الحدُ من تحقيق الإمكانيات، هو شعور من الذات الماهوية بأن ثمت مقاومة تعانيها من جانب الغير و هي تحقيق مابها من إمكانيات. فهذا هو المعنى الوجودي للتألم، و لما كان تحقيق الإمكانيات الطابع الأصلي لوجود الذات على هيئة الآنية، فإن التألم إذن طابع أصيل للوجود الذاتي لا سبيل مطلقا إلى القضاء عليه أو

([1])عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.296.

([2])عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.159.

([3]) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.296.

([4]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص. 160.

التخلص منه إلا بالقضاء على مصدره، وهو تحقيق الإمكانيات، و بالتالي القضاء على الوجود الذاتي[1].

كما أن المعنى الوجودي لفكرة التضحية يستخلص أيضاً من هذه الحقيقة: إذ التضحية لا تسمى بهذا الاسم و بالمعنى الشريف، إلا إذا كان التألم صادراً عن ذات تزداد روحيتها حتى تستحيل إلى روحية خالصة على هيئة مبدأ أو فكرة أو رسالة أو مذهب[2]. و التضحية تكون الدرجة العليا للتألم و لذا فإنها في النقطة التي يجتمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور، فالأطراف في تماس إذ لا يشعر المرء فيها بألم خالص، كما لا يشعر بسرور خالص على النحو المُعاني في لحظات السرور الأخرى و إنما تجمع بين الناحيتين و تضمهما في نوع من الوحدة لو أنها عُمقت لكانت وحدة التوتر[3].

فالشهيد الذي يعلو جبينه الأسف الباسم هو الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم و السرور، و المثل التاريخي الواضح عليه سقراط الذي كان باسما في أشد لحظات المحنة. في هذه الوحدة المتوترة يبلغ الشعور بالذاتية و الحرية أوجه لأنها جامعة بين النقيضين أو الضدين، فهي تعبر إذن عن نسيج الوجود الحي أدق تعبير[4]، وهذا يظهر بصورة أوضح حينما نحلل المعنى الوجودي للسرور. و ينتقل إلى الآنية بواسطة تحقيق الإمكانيات، و تحقيقها هو الفعل، و الفعل إذن توكيد لإمكان و في التوكيد شعور بالذاتية: إذ فيه نقل من القوة إلى الفعل، و كل ما يشعر بالذاتية على نحو ليس فيه مقاومة هو السرور. لذا كان أرسطو نافذ النظرة حينما جعل السرور في مجرد تحقيق الفعل، و اللذة تاجاً يعلو جبين الفعل، فتفسير السرور من الناحية الوجودية هو أنه شعور بتحقيق الإمكان على صورة الواقع، منظوراً إليه من ناحية ليس فيها مقاومة. و الفارق بين هذا و تفسير أرسطو أن هذا الأخير ينظر إلى السرور نظرة سكونية بوصفه كمالاً، أي

([1]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([2]) المصدر نفسه، ص.161.

([3]) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.296.

([4]) المصدر نفسه ، ص.297.

تحقيقاً بالفعل فهو خارج عن كل صيرورة، و ليس حركة مستمرة تنطوي على تغير دائم[1].

يزداد السرور تبعاً لازدياد تحقيق الامكانيات، و يكون نوعه وفقا لنوع ما يحقق منها. و الدرجة العليا للسرور هي تلك التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما وسعها تحقيقه من امكانيات وهي حالة تصل أوجها في الإيثار المحقق لأقصى الامكانيات الذاتية مع إغناء أكبر قدر من الذوات الغيرية في نفس الآن. وواضح أن الإيثار يلاقي التضحية في وحدة الألم السَّار. ففي كليهما طابع التوتر الصادر عن تعارض و تقابل في الاتجاه و بالإيثار قد إنتقلنا إلى الثالوث الثاني في مقولات العاطفة وهو المكون من الحب و الكراهية في وحدة متوترة هي الحب الكاره، لأن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير و ذلك حين ينتقل الشعور من الذات المفردة إلى ذوات أو أشياء مغايرة[2].

يصرح بدوي أن مع هذا الإنتقال من الذات الوجودية إلى غير الوجودي بل بالعكس تماماً فلا زلنا في نطاق الوجود الذاتي، ولكنه اتسع حتى شمل وجود الغير و ما ينسبونه إلى الحب من أن فناء للذات في الغير ليس بصحيح إطلاقا، إذا فهم على أنه فقدان لوجود الذات، بل المحب يحيل المحبوب إلى طبيعته و يفنيه فيها، و لذا يتصوره دائما على نحو ذاته: فالصورة التي لديه عن هذا الغير صادرة عن ذاته و تكاد أن لا تتشابه في شيء مع صورة الغير الموضوعية، و الحب بالمعنى الوجودي إذن هو امتصاص الذات للغير إفناؤها له في داخلها؛ و الدافع إليه تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن و من هنا ارتبطت به فكرة التملك الخالص وهو ما يسمونه الإخلاص في الحب أو الأمانة في الزواج[3]، لأن في هذا تحقيقا للوجود الذاتي على نحو أكمل. و لهذا فإن الحب في الدرجة الأولى منه شعور باتساع الذات و نموها و في أعلاه بتعمقها و انتشارها مع وحدتها حتى تشمل كل الغيرية، كما هي الحال في الحب الصوفي الالهي[4]. إذ يصبو هذا الأخير إلى أن يضم الذات الالهية في ذاتيه الخاصة. وهو ما عبر عنه القديس

([1]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.ص.162.163.

([2]) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.297.

([3]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.164.

([4])عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.298.

برنارد فقال: (إن من يُحبب الله بروح متوقدة يتحول إليه)، أي تستحيل ذاته إلى ذات إلهية[1]. و لكن الحب في الدرجة العليا منه يصير أثرة، لأنه شعور الذات بأنها وحدها الموجودة حقاً، مما يولد إحساسا بالكراهية لكل ما عدا الذات و لذا فقد أصاب من حللوا الكراهية بربطها بالحب، حتى قال نيتشه: إن الحب الأعمق هو أسمى كراهية، و القمة العليا التي يجتمع فيها أسمى حب مع أعلى كراهية هي (الغيرية) لأنها جامعة لأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب، وأشد كراهية لما عداه. وهي لهذا حب كاره، فهي إذن الوحدة المتوترة بين الحب و الكراهية[2].

يقارن بدوي بين الثالوث الأول (الحب) والثالوث الثاني (الألم)، فيجد أن الأول كان يقول بمجرد التحقق للامكانيات على صورة الآنية، أما الثالوث الثاني فيزيد عليه رغبة الذات في العلاء بنفسها باستمرار و تحصيل تحقيقات في الوجود أتم. وهو لهذا قوة دافعة بالذات إلى إغناء نفسها حتى تبلغ أقصى درجة ممكنة لتمام التحقق الفعلي، ونزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية، ومن هنا امتاز بالحركة الدائبة و بالخلق و الايجاد، وليس للغريزة الجنسية معنى غير هذا من الناحية الوجودية و الثالوث الأول يعبر عن أشياء كائنة بالفعل أي يشير إلى تحقق معنى وكان، بينما الثاني ينبئ عن تحقق لم يأت بعد و سيكون[3].

معنى ذلك أن الأول مطبوع بطابع الماضي و الثاني بطابع المستقبل. ومن هنا نرى أن الزمانية طابع ضروري لهذين الثالوثين الكاشفين للذات عن طبيعة وجودها. و نقول ضروري لأن الشعور بكل ثالوث منهما لا يتم إلا وفقا لهذا الطابع: فالحب كما يراه فيلسوفنا يشير دائما إلى آت لم يتحقق بعد، و إلا انتهى ووقف ولم يكن ثمة حب، و الألم أو السرور يدلان دائما على تحقق قد كان و نتج عنه هذا الشعور اللاحق، و إلا لم يتم

(1)عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.169.

(2)عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.298.

(3) المصدر نفسه، ص.299.

هذا الشعور بأية حال. فكلٌ من هذين الثالوثين إذن يكشف عن طابع الزمانية بوصفه عنصراً داخلاً في تركيب الوجود[1].

إذا كان الثالوث الأول قد كشف عن الماضي، و الثاني عن المستقبل، فسنجد الثالث يكشف عن الحاضر. فالقلق من أهم الأحوال العاطفية التي عنى بدراستها كيركوجورد، وفي إثره هيدجر. فعند كيركوجورد أن (القلق نفور عاطف وعطف نافر) و (هو رغبة فيما يخشاه المرء و نفور عاطف؛ و القلق قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد، ولا يستطيع منها فُكاكاً بل لا يرغب في هذا لأنه خائف وما يخشاه المرء يغريه، و القلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة، و الخطيئة الأولى تحدث دائما في لحظة ضعف). و يجب أن يميز بينه و بين الخوف بكل أنواعه، لأن الخوف و ما أشبهه لهموضوع محدد، بينما القلق هو واقع الحرية كإمكانية مقدمة للإمكانية[2].

هو تمييز أوضحه هيدجر فقال: (إن القلق يختلف في جوهره عن الخوف. فإنا إذا نشعرنا بالخوف فذلك من موجود معين أياً كان يهددنا على هذه الصورة المعينة أو تلك. فالخوف من شيء خوف من أجل شيء معين كذلك. فلما كانت خاصية الخوف أن يكون المخوف منه و المخوف من أجله محددين فإن الانسان الخائف و الخواف يكون مقيدا بما يشعر به (مخيفا له)[3].

خلاصة تحليلهما أن القلق يكشف عن العدم. و نستطيع أن نفسر هذا بأن نقول إن الوجود الماهوي حين يصير متحققا في العالم، تفقد الأنية بهذا السقوط في العالم بعضاً من إمكانياتها إذ لا تتحقق هذه الامكانيات حتى بالنسبة إلى شيء واحد، و بالتالي ستظل ثمة أشياء لم تتحقق. فالآنية إذن باعتبارها في العالم يعوزها شيء، وهذا العوز أو النقص هو العدم الذي يشعر بع الانسان في حال القلق، إذ نشعر حينئذ بانزلاق كل الموجود و نحن من بينه. و لكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية تجريد سلبي كيما نبلغ العدم بل

(1)عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.ص.169.170.

(2)المصدر نفسه، ص.170.

(3)المصدر نفسه، ص.171.

الشعور بالعدم في حال القلق يأتي قبل كل نفي و سلب[1]. دفعة واحدة لا تمييز فيها لخطوات أية عملية عقلية من هذا القبيل أو من غيره. و لهذا أيضا فإن العدم ليس فكرة نكونها و ليس موضوعا موجودا قائما إلى جانب الموجود بوجه عام و لذا فإنه ليس شيئا يجذبنا إليه، بل هو بالعكس يدفعنا و ينبذنا، و بنبذه لنا يدفع كل الموجود إلى الانزلاق و الفناء. و لكن القلق لا ينتهي بنا إلى هذه النتيجة السلبية فحسب بل يكشف لنا عن الجانب الايجابي للوجود في نفس الآن.ذلك أن العدم ناشيء عن تحقق إمكانيات دون أخرى وهو الوجود العيني، و بغير العدم إذن لن ينكشف لنا هذا الوجود العيني[2].

ذلك أن الشرط في إيجاد هذا التحقق، هو نبذ إمكانيات و أخذ أخرى تتعين في الوجود الحاضر في العالم وهذا النبذ هو الفعل الناشيء عنه العدم، فلما كان النبذ ضروري للأخذ، و إلا لم يحدث تعين، كان العدم شرطا للتحقق أي للوجود العيني. ومن هنا فإن العدم شرط للوجود في العالم و إذا كان القلق يكشف لنا عنه فهو يكشف لنا في نفس الأن عن هذا الوجود_في_ العالم[3].

فالقلق إذن هو الذي يسمح لنا في رأي هيدجر و كيركوجورد بفهم إمكان الانتقال من الإمكان إلى الواقع و ذلك بفضل فكرة العدم: إذ العدم شرط للوجود العيني نظراً إلى أن هذا الانتقال لا يتم إلا بتحديد الإمكان و تعينه و تحديده معناه حدُّه، وحده معناه نفيه، و نفيه لا يتم إلا بفكرة العدم، بوصفه أنه الغير مطلق. فالعدم إذن هو الذي يسمح بالانتقال من الإمكان إلى الواقع. وهذا العدم هو الأصل في كل نفي و سلب نقوم به داخل الوجود، وهو العنصر المكون للطابع الديالكتيكي لهذا الوجود العيني[4].

يظن بدوي أن التفسير الأصح للصلة بين السرمدية و القلق إنما يأتي من طريق فكرة العدم، إذ العدم يشعر بالتوقف كما رأينا و يدل على أن لا حركة، إذ يدل على اللاوجود، و كل وجود لابد متحرك و السرمدية ينظر إليها على أنها خلو من الحركة، و

(1) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.298.

(2)عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.172.

(3) المصدر نفسه، ص.173.

(4) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

بالتالي من الوجود بالمعنى المفهوم عادة من الوجود، أعنى الوجود المتحرك ومن هنا كان في الشعور بالعدم شعور بالأبد و السرمدية، وفي هذا شعور بالعدم في نفس الآن، و خلاصة ما قاله بدوي عن القلق حتى الآن هو أنه الكاشف لنا عن العدم في الوجود العيني، و يقول وفي وسعنا أن نطمئن إلى هذه النتيجة التي انتهى إليها كلٌ من كيركوجورد و هيدجر و إن كان الأول قد نظر إليه من الناحية النفسية و ربطه ب الخطيئة الدينية، بينما نظر إليه هيدجر من الناحية الوجودية[1]. ذلك أن مجرد تحقيق إمكانيات لا يكون إلا بنبذ إمكانيات وهذا النبذ كما يراه بدوي أيضاً هو الذي يصدر عنه العدم الداخل عنصراً في الوجود العيني، فالذات تقلق من هذا التحقق، أو الوجود في العالم بسبب ما نبذ من إمكانيات أي بسبب العدم. فالقلق الصادر عن الموت هو قطعاً أشد قلق يعانيه الانسان في حياته[2].

إن قلق الموت مع ذلك شعور بالطمأنينة لأن الموت سكون من حيث كونه انقطاعا، ولهذا يمتاز بهذين القطبين المتنافرين: القلق و الطمأنينة، و في التوتر بينهما يقوم عنف الاحساس بالموت. وهذه الطمأنينة التي نشعر بها في الموت لا نحصلها إلا على نحوين: نحو دنيوي، و آخر ديني. أما الدنيوي فهو الذي أشار إليه أبيقور في قوله: إنه لا داعي الخوف من الموت إطلاقاً إذ طالما كنا نحيا، فالموت ليس شيئا و إذ متنا فلن نكون بعدُ شيئا، و لهذا فهو لا يعنينا في شيء. أما الديني فهو القائم على فكرة الآخرة، و أن الموت باب يفتح على الأبدية و النعيم المقيم، وهذا ما يقول به أيضا كيركوجورد ومن أثرت فيه النزعة الدينية من الفلاسفة[3].

أما من الناحية الوجودية لا يستطيع بدوي أن يأخذ بهذا القول أو ذاك بل يريد أن يحتفظ للموت بكل توتره و عنف القسعريرة التي يثيرها دون الخلاص أو بالأحرى و الأصرح القرار، من هذا القلق الضروري الذي يكون طابعاً أصيلاً للوجود[4].

([1]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.174.

([2]) المصدر نفسه ، ص.175.

([3]) المصدر نفسه ، ص.176.

([4]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يقول بدوي، و موقفنا من العدم في حال الموت خصوصاً يجب أن يكون موقف (حب المصير) الذي دعى إليه نيتشه، و ذلك بأن نعد هذا العدم الذي يقلق منه عنصراً جوهريا في تركيب الوجود في العالم فتتولد لدينا طمأنينة من ناحية ما يقلق منه. أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يقلق عليه فيمكن أن تأتي بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانيات، و الرجاء في تحقيق أكبر قدر ممكن و بهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعاً حركياً. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوحدة المتوترة للقلق و الطمأنينة توجد في حالين بوجه خاص: حال القلق من الموت، و حال الطمأنينة في الرجاء و إن كان التوتر ليس قويا كل القوة في كلتا الحالتين[1].

أما طابع الزمانية في حال الطمأنينة فهو في أعماقه الآن و الحضور. إذ أننا إبانهما نشعر تباطؤ الزمان ؛ كما شعرنا في حال القلق تماما حتى إذا ما بلغت درجتها العليا السكونية خُيّل إلينا أن الزمان قد وقف، وإن كنا شاعرين مع ذلك بامتلاء اللحظة الزمنية. و هذا يجعل طابع الزمانية هنا الآن الحاضر[2].

و بهذا ينتهي بيان المقولات العاطفة و منه يمكن استخلاص النتائج التالية:

- أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود: فالثالوث الأول عن الوجود بعد أن تحقق، و الثاني عنه وهو ينزع إلى التحقق، و الثالث عنه في حالة التحقق الفعلي على هيئة الحضور بالفعل.
- أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية باطن فيه بطونا ضروريا: فالأول يشير إلى الماضي و الثاني إلى المستقبل و الثالث إلى الحاضر.
- أن الزمان تبعاً لهذا طابع جوهري للوجود يعين كيفياته و يحدد طبيعة أحواله.
- أن التوتر هو التركيب الأصلي للوجود، و فيه يبلغ الشعور بالوجود. و ذلك إبان وحدة التوتر و تكون الذات على اتصال بالينبوع الحي للوجودية.
- أن أحوال العاطفة أحوال وجودية تعبر عن أحوال للوجود الذاتي في حال التحقق.

(1) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.299.

(2) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.177.

فالعاطفة إذن حال معبرة عن الوجود الذاتي في تحققه العيني. حال وجدانية لا فكرية بمعنى أن الذات فيها مشتبكة مع نفسها مما ييسر لها إدراك الوجود على نحو أتم، إذ ليس من شك في أن الشعور بالوجود في حال الألم مثلاً أقوى منه في حال المعرفة بالألم، إذ في الأول اتصال مباشر بين الذات و الوجود، بينما هنا في حال المعرفة اتصال غير مباشر[1].

الحال أظهر في مقولات الإرادة منه في العاطفة: إذ الارادة قوة للوجود الذاتي بها يحقق ما فيه من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء و الذوات الأخرى. و هذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقق إمكانيات، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه و تنفذه بواسطة القدرة وهذا الاختيار ليس معرفة بالأفضل إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن وهذا الفعل أولى قد تصاحبه معرفة و قد لا تصاحبه[2].

لما كان الممكن لا نهاية له، و كان التقابل صفة جوهرية في كل موجود، كانت الإرادة في حال عدم تيقن بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن: إذ يبدو لها أن الأشياء الممكنة تكاد أن تتساوى فلا يكون لديها حينئذ إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه، وإلا ملكتها البلبلة فتقف عن كل اختيار[3]. و بالتالي عن التحقيق. لهذا كانت المخاطرة الفعل الأول للإرادة و كان الخطر أول مقولاتها، و فعل المخاطرة فعل لا معقول، و مع ذلك فهو وحده المؤدي إلى تحقيق الوجود، لأن تحقيق الوجود يستدعي المخاطرة و لذا قال نيتشه: ((الحياة بوجه عام معناها الوجود في حال الخطر، و فصل نظرياته في هذا بطريقة عامة غامضة[4].

أما الوقوف أمام التساوي و التذبذب بين حالي التقابل الذي يتصف به كل وجود، فلن ينتهي بها إلا إلى عدم الفعل، و بالتالي عدم تحقق إمكانيات وجودها. و هذه الحال الأخيرة نشاهدها عند أصحاب المعرف الذين يختلط عليهم حال الوجود المشكل، فإما أن

([1]) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.300.

([2]) المصدر نفسه ، ص.300.

([3]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.180.

([4]) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.301.

يقول بالسوية و عدم الإكتراث، و إما أن يتذبذب و يتمرد وفي هذا و ذاك لا ينتهي إلى تحقيق شيء. أما المخاطر الذي يتعلق بوجه من أوجه الممكن تعلقا يصدر في الغالب عن فعل لا معقول، فهو وحده الذي يستطيع أن يحقق إمكانيات وجوده قدر المستطاع و لا عليه بُعد إن أخطأ و لم يصب نتيجة مرجوة فالمهم أنه حيّ الوجود على الأقل في هذه التجربة[1].

يرى بدوي أصحاب الإرادة بسبب نزعة المخاطرة هذه، لابد أن ينتهوا إلى خير مما انتهي إليه أصحاب المعرفة، من حيث تحقق الإمكان؛ ومن هنا نرى الأولين يمتدون بجذورهم في أعماق الوجود، بدرجة تختلف تبعاً لمقدار و نوع أفعالهم طبعاً بينما يرى الآخرين مُستأصلين لا يكادون يرتبطون بالوجود في شيء. وهذا يدل على أن الإرادة تشعرنا بالوجود أكثر مما تفعل المعرفة أو الفكر. حقا إن الاختيار يتم غالبا عند هؤلاء المخاطؤين كفعل لا معقول، و لكن هذا خير من اللافعل على كل حال. فمن في وسعه الزعم بأن الوجود معقول كما خُيّل إلى المثاليين و العقليين بوجه عام؟ و يقصد بالمعقول هنا ما يسير على قاعدة المنطق التقليدي. أو ليس في القول بأن الوجود نسيج الأضداد، وإن كل شيء يحتوي على نقيضين في آن واحد، قضاء على مبدأ هذا المنطق المعقول مبدأ عدم التناقض[2].

إذن فكل فعل للإرادة ينطوي في الواقع على المخاطرة _كما يرى بدوي_ ولذا قال بأن المقولة الأولى للإرادة هي الخطر أو المخاطرة، و يفسر بدوي هذا من الناحية الوجودية وذلك بتحليل لمعنى الخطر فالوجود الذاتي حين يريد تحقيق إمكانياته يرى نفسه بإزاء أوجه للممكن عدة؛ و الفعل هو تحقيق أحد هذه الأوجه و لكن نظراً إلى أن الممكنات تبدو كأنها متساوية نتيجة لطابع التقابل الموجود في ماهية الوجود بوجه عام، و نظر إلى أن اتخاذ أحد الأوجه فيه نبذ لبقيتها، و في هذا النبذ إدخال لفكرة العدم في شعور من يختار البلبلة بين أوجه الممكن على نحو لا يسعفه منه إلا أن يتحمل مسؤولية

(1) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.182.

(2) المصدر نفسه ، ص.183.

الاختيار الكاملة، و يقرر الاختيار، وهذا التقرير لا يمكن إذن أن يتم إلا بنوع من المقامرة[1].

فالخطر إذن طابع ضروري للوجود، يزداد قدره وفقاً لازدياد قدر الفعل. و لهذا فإن صاحب الأفعال الجليلة هو المخاطر الكبير؛ و من لا يخاطر لا يظفر من الوجود بشيء و النفوس العالية هي تلك التي تنشد أكبر خطر. و يرى بدوي أن لما كانت الحرية هي الأساس في الشعور بالمسؤولية، فإن الشعور بالحرية لا يتوافر في شيء قدر ما يتوافر في المخاطر. و المهم في حال المخاطرة أن الحرية فيها تصدر عن شعور بالإمكانية المطلقة للفعل و في هذا توكيد للحرية بمعناها الكامل المليء[2].

كما أن القلق قد صاحب المخاطرة فيجب أن يخلي مكانه للوحدة المتوترة _كما يرى بدوي_ أي يستحيل إلى قلق مطمئن، و الحب ينتسب أيضاً إلى مقولة المخاطرة و ذلك لأنه رغبة في تحقيق أكبر قدر من الإمكان، كما يتبين بدوي أن مقولة الألم و السرور ووحدتهما المتوترة في المخاطرة. فالألم ينشأ عن الشعور بأن ثمة مقاومة لإطلاق الإمكانية صادرة عن النتائج الضخمة المترتبة على تحقيق أحد الأوجه الممكنة، و السرور ينتج عن الشعور بلذة المسؤولية المؤكدة لذاتها[3].

المخاطرة تتم بفعل واحد لا يستطيع أن نعين فيه أجزاء لذا فإنها تتم في الآن و تشعر بطابع الحضور في الزمانية، ومن هنا أيضا تشعر بالسرمدية. و بهذا نستطيع أن نفسر أقوال كبار الساسة و القواد الذين يتحدثون عن الأفعال التي تنطوي على مخاطرة كبرى بأنها ستقرر مصائر أمم لألف سنة مثلاً. فهذا الشعور صادر عن الشعور بأنهم يخاطرون بفداحة، و المخاطرة تتم في الأن و يقوى الشعور بالآن بقدر درجة المخاطرة و بالتالي هم يشعرون بنوع من السرمدية[4].

([1]) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.184.

([2]) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

([3]) المصدر نفسه ، ص.185.

([4]) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.301.

هذا الشعور بالسرمدية هو الذي نجده في مقابل الخطر في رأي بدوي، أي في الأمان إذ نحس فيه بعدم التغير، ولا ضير على الذات من السعور بالأمان، إنما الضرر من أن يكون مصدره وهماً. فالخطر الخالص مستحيل التحقيق، و الأمن الخالص مضاد للوجود الحي فلم يعد غير الخطر الآمن هو الذي يكفل للذات الوجود و تحقيق الأمكانيات في حرية و مسؤولية[1].

المخاطرة فعلا واحداً _كما قال بدوي_ أي مكتملاً في ذاته، منطوياً على نفسه، مما يعبر عنه زمنيا بالآن، فإن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى لن يتم على وجه الاتصال بل منفصلا و يعني أن الذات في سيرها بالتحقيق لإمكانياتها لابد أن تثب من فعل إلى الآخر، و لذا فإن المقولة الثلاثية الثانية للإرادة هي مقولة ((الطفرة)) وهي مقولة عنى كيركوجورد بالاشارة إليها و قد فهمها على أنها الوثبة الضرورية التي تخرج بها الذات عن ذاتها إلى هذا الموضوع الأسمى الذي هو الله فيجد بدوي الأمر في الوجود، ففي نظره الوجود مكوّن من ذوات كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه في داخل ذاته، ولا اتصال مباشراً بين ذات و أخرى[2].

يرى بدوي أنه قد يكون في مذهبه (الزمان الوجودي) تجديد لفيثاغورية عفى عليها الزمان، و لكن هذا لن يزيده إلا جسارة في توكيد هذا الانفصال في طبيعة الوجود. فالوجود مكوّن من ذوات منفصلة تمام الانفصال، فقد غُلِّق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى ولا سبيل بعد هذا لاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى[3].

أما اللامعقول فيدعو إلى القول به جوهر الوجود نفسه و قد تبين أن العدم عنصر جوهري في الوجود ينكشف لنا في حال القلق، فالعدم إذن عامل جوهري في تركيب

---

(1) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق ، ص.302.

(2)عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.188.

(3)عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المصدر السابق، ص.303.

الوجود و لهذا يقول بدوي إن اللامعقول هو التعبير الفكري عن العدم الوجودي، و قد أتت نتائج الفيزياء مؤيدة لقول بدوي عن اللامعقول[1].

الوجود الذاتي الحق هو ذلك الطافر باستمرار الذي لا يستطيع أن يخلد إلى أية نقطة مواصلة أيا كانت بل سرعان ما يتحول عنها إلى أخرى وهكذا على الدوام طالما كانت الإمكانيات الوجودية قائمة ولا توقف مطلقاً إلا في حال اللاإمكانية المطلقة[2].

ومنه هنا يطرح بدوي سؤال في مسألة الطفرة فيقول: على أي مستوى يسير هذا الطفور؟ ومنه تأتي مقولة الثلاثية الأخيرة وهي مقولة التعالي فتحدده أي الوجود الذاتي على أنه طفور متعال، وذلك لأن في تحقيق إمكانيات جديدة سمواً و ارتفاعاً بالذات و إثراء لمضمونها، ومن هنا كان لابد للتطور الطافر أن يسير متعاليا باستمرار. وليس يقصد فيلسوفنا بدوي من هذا التعالي أن يكون على نحو ما نشهده في حركة الصعود الفيزيائية، بل ما يقصده هو أن هناك إغناء مستمراً للذات و زيادة في إمكانياتها المتحققة. و العلو الناشيء عن هذه الحركة لا يتجه إلى شيء خارج الذات بل يتم في الذات و بالنسبة إليها وحدها[3].

يرفض بدوي ما قاله كيركوجورد و ياسبرز من أن هذا العلو نحو موضوع (عال) على الذات (خارج) عنها، مما يسمى فوق الوجود، كما لا يأخذ بما قال به هيدجر بحروفه. إذا العلو عند هيدجر قد خلا من كل طابع ديناميكي، أما بدوي فهو يؤكد على الطابع الديناميكي إلى أقصى درجة، و لذا سماه باسم (التعالي) ليدل على أن ثمة فعلا و حركة من الذات لإغناء نفسها و تحقيق إمكانيات أعلى باستمرار، وأن مذهب هيدجر في الوجود بوجه عام مطبوع بطابع استاتيكي. يشعر بالاستسلام، ولهذا ينعت فلسفته بأنها فلسفة مستسلمة إلى حد بعيد[4].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.191.

(2) المصدر نفسه، ص.199.

(3) المصدر نفسه، ص.200.

(4) المصدر نفسه، ص.201.

نجد عبد الرحمن بدوي يقول بما أسماه التعالي بأنه خالق فعال مهاجم باستمرار، معاكساً لقول هيدجر بأن الوجود قد سلم نفسه، بل إن الوجود ظافر بإمكانياته متحققة في حركة مستمرة إذ هو محاولة الذات أن تعلو على نفسها بأن تعزو مواضع جديدة على الدوام، هو خالق لأن ثمة صوراً جديدة تتحقق باستمرار و تحققها بفعل من هذا التعالي نفسه[1].

التعالي لا يجب أن يفهم على أنه مجرد إضافة تحققات جديدة، و كأن الذات حينئذ مبلغ من المال يزداد بل تصورهذا التعالي على أن فيه قضاءً على وضع للإرتفاع إلى وضع أسمى من الأول. و الصورة التي تتخذها الذات في درجات هذا التعالي تختلف إذن كماً و كيفاً، أو بالأحرى تختلف كيفاً أكثر منها كمًّا. وهذا يتضح أكثر بالنظر في فكرة الكل و المجموع: أما الكل فوحدة بينما المجموع كثرة، و الذات في تعاليمها تنتقل من وحدة إلى أخرى لا من كثرة إلى زيادة في الكثرة، لأن الذات الفردية وحدة كاملة، أما إذا نُظر إليها من ناحية وجودها الماهوي و تطورها في تحقيق إمكانياتها فهي لم تحقق كل إمكانياتها وهي لا تكوّن كُلاً، بل هي وحدة ينقصها شيء باستمرار لأن العدم عنصر داخل في تركيبها[2].

يرى بدوي أن المقولات الثلاثية المكونة للإرادة تتصف بآنات الزمان الثلاثة: الخطر بالحاضر و الطفرة بالماضي و التعالي بالمستقبل، كما هو الحال في مقولات العاطفة حيث وجد الألم يعبر عن الآن الماضي، و الحب يشيع فيه آن المستقبل، و القلق يكشف عن الحاضر غير القابل للتجزئة[3].

مقولة التعالي المتهابط مقولة جوهرية للإرادة، حيث يمكن أن يفهم التهابط على نحوين: سلبي و إيجابي، أما الإيجابي فهو القضاء على الصورة التي أحرزتها الذات في درجة سابقة لكي يتهيأ السبيل أمام الصورة الجديدة. أما السلبي فعائق يدفع الذات عن

---

(1) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.202.

(2) المصدر نفسه، ص.203.

(3) المصدر نفسه، ص.204.

التعالي فتخلد إلى نوع من التقهقر مما يؤدي بها إلى الانحلال و لا سبيل إلى إنقاذ الذات من هذا الانحلال إلا بالوحدة المتوترة. تأتي فتنتشلها منه بأن تشيع فيها التعالي[1].

يلاحظ بدوي أن في التهابط السلبي أن الوجود الذاتي يفقد فيه حقيقته و يصبح زائفاً، وهذا الجانب الزائف من الوجود الذاتي هو الذي عنى بإيضاحه هيدجر كل العناية في حديثه عن (السقوط) خصوصاً السقوط في العالم بين (الناس). فالسقوط هو إنتقال الذات من الوجود الماهوي أو الممكن إلى حالة الوجود العيني المتحقق في العالم، وهو المسمى بـ "الآنية" و فيها يكون المرء في حالة وجود في العلم بين أشياء أو موضوعات، فالذات تسقط بوصفها ذاتا إذا اتصلت مع الذوات الأخرى و هكذا تفقد الذات صلتها الحقيقية، أي صلتها بنفسها و تصبح صلتها مع الغير[2].

و بهذا ينتهي بيان مقولات الإرادة و بالتالي ينتهي بدوي إلى نفس النتائج التي استخلصها من بيان مقولات العاطفة، حيث كلتاهما تعبير عن وجه من وجهي الوجود: فالإرادة تعبر عن وجه القوة أو الوجود بوصفه قوة، و العاطفة عن وجه الحال، أو الوجود بوصفه حالاً و الفارق بين القوة و الحال أن القوة فعل و الحال انفعال: القوة لتحقيق الإمكان، و الحال للتحقق بالإمكان ؛ الحال نفهم الوجود الوجود، و القوة تخلق ما ينتقل إلى التحقق في الوجود[3].

الوجود بهذا له وجهين: وجه العاطفة، ووجه الإرادة. و الشعور الحي به لا يتحقق إلا بإدراك الوجهين معاً حتى نحيا الوجود على جانبيه _كما يرى بدوي_ أي الإيجابي و السلبي، وهذا إذن المصدر و الملكة اللذان بهما تعرف الوجود الحي معرفة وجودية حقيقية، الوجود الذاتي، لا الوجود الفيزيائي الذي يدرك بملكة العقل و يرى بدوي أن سر إخفاق الفلاسفة في إدراك الوجود الحقيقي، أي الذاتي هو أخذهم بمقولات العقل و يجد

---

(1) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي ،المصدر السابق ، ص.205.

(2) بصديق زهرة، المرجع السابق، ص.164.

(3) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.206.

بدوي أن خير لفظ للتعبير عن أحوال الوجود هي كلمة الوجدان. فالوجدان إذن هو الملكة التي عنى بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال العاطفة و قوة الارادة[1].

يؤكد الفيلسوف بدوي أن الإدراك بواسطة الوجدان يتم وفقاً للمقولات الثماني عشر التي عرضها ((العاطفة_الإرادة)) بمعنى أن الوجود الذاتي يدركه الوجدان على هذه الانحاء الثمانية عشر، و إليها يمكن أن ترد جميع الأحوال أو الأفعال التي يعانيها هذا الوجود الذاتي. و الوجدان بهذا يكوِّن عالماً للإدراك يختلف تماما عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل. كما يذهب إلى أن عالم الإدراك العقلي وسيلة في خدمة عالم الادراك الوجداني[2].

إن موقف بدوي من العقل لا يُفهم على أنه موقف تحقير لشأنه، بل بالعكس تماماً، يريد التفرقة الدقيقة بين ميدان العقل و ميدان غيره، وليس في هذه التفرقة مطلقاً أي معنى من معاني التقويم، بل يحاول ألا يكون للعقل طغيان على ميدان غيره، و الأصل في هذه التفرقة تفرقة بدوي الأولى بين الوجود الذاتي و الوجود الفيزيائي: فالأول ميدان الوجدان، و الثاني ميدان العقل[3].

و منطق الوجدان منطق التوتر، و لذا يرفض بدوي مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق العقلي بالنسبة إلى الوجود الذاتي، لأن المنطق العقلي لا ينطبق إلا على الوجود الفيزيائي هذا ما برره بدوي بالحجج و الدلائل[4].

إذن اللاوجود أو العدم كما قدّمه فيلسوفنا سابقا هو الشرط الضروري للتحقق و التحقق هو الانتقال من الإمكان إلى الواقع، أو من القوة إلى الفعل، و الفعل هو إيجاد شيء لم يكن، وهذا هو الخلق[5].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المصدر السابق، ص.207.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص. 208.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المصدر نفسه، ص.213.

الفصل الثالث:

أهم الانتقادات الموجهة لفكر بدوي.

تكلم الكثير من المفكرين عن عبد الرحمن بدوي، و اختلفت آرائهم ووجهات أنظارهم حول فكره سواء في الفلسفة بصفة عامة أو في محطة من محطات هذا الانتاج منقطع النظير الذي يفوق المائة و الخمسين مؤلف، حيث سنعرض العديد من الآراء، مصنفينها ايجابا و سلبا لكي نستطيع أن نلم بجميع ما تطرقوا إليه من أفكار سواء على الصعيد الفكري أو الشخصي. و لا يخلو إنتاج فكري من النقد و ذلك دليل على أهمية ما طرحه الفيلسوف من أعمال مختلفة المواضيع و الاجتهاد الذي يبذله من أجل إيصال أفكاره للقارئ و خاصة العربي.

المبحث الأول: المؤيدين لفكر عبد الرحمن بدوي.

يقول الباحث المصري الدكتور عبد الرشيد الصادق محمودي: " عبد الرحمن بدوي رجل يحب أن يكون موسوعيا و شاملا. و خوضه ميدان الإسلاميات و كتاباته فيه لا يصح تفسيره بأنه نزعة تجارية. ولا أعتقد أن هناك تناقضا بين إيمانه بالوجودية من ناحية و إيمانه بقيمة التراث الإسلامي من ناحية أخرى. و دليلنا على أنه قام بعدة محاولات لإبراز الجوانب الانسانية (الوجودية) في التراث... و في تصوري أنه رجل يؤمن حقيقة أو كان يؤمن في فترة معينة من حياته بقسمة نوع معين في الفكر الوجودي، لكن هذا الأمر لا يتناقض على الاطلاق مع إيمانه بالتراث الإسلامي"[1] و الملاحظ على كلامه أن بدوي وفق بين الوجودية و تراثه الاسلامي حيث كان يؤلف في كل عام سواء في الفلسفة الوجودية أم في التراث الاسلامي و ذلك بالتداول و خير دليل على ايمانه هي مؤلفاته في الاسلاميات التي تفوق انتاجه في الفلسفة الوجودية التي لا يجب المقارنة بينها.

* يقول عنه الأستاذ محمد أركون " نعترف له بالدأب و الأناة و المثابرة في مجال البحث العلمي و تقديرا لجهده المبذول في جملة من الدراسات و الأبحاث المفيدة"[2]

([1]) سعيد اللاوندي، عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الاسلام، مركز الحضارة العربية للنشر، الطبعة الاولى، 2001، ص.36.

([2]) المرجع نفسه، ص.37.

* يقول أستاذ عبد الرحمن بدوي، المستشرق الفرنسي بول كراوس* وهو المناقش الآخر لرسالة الدكتوراه: " إنّ الرسالة تجتاز القرون لتلحق بكبار الفلاسفة و المتكلمين في القرون الثالث و الرابع و الخامس و السادس للهجرة"

* و كما يقول المستشرق الفرنسي جاك بيرك: " إنني أُقدر عبد الرحمن بدوي كثيراً، و كنت في كل مرة أنتهي من وضع كتاب لي حول الشرق و العرب و الإسلام أعطيه إليه كي يراجعه، و ظل هذا الحال طويلاً حتى سافر إلى بيروت"[1]

*يقول أنور عبد الملك –وهو أحد تلاميذه– " كيف يكون المدخل إلى رجل لا يقبل التصنيف المسبق؟ ماذا لو كان مناضلاً وطنياً، و مفكراً تنقيبياً، و كذا شاعراً هائماً معنياً بالتراث، موسوعي المعرفة، عقلياً علمياً عصريا يجمع بين الشرق و الغرب، و إنما أركان شخصيته و فكره تغوص في أعماق الوجدان و الحضارة التي ولد و عاش قبلها؟"[2]

*و يصفه د. أحمد عبد الحليم عطية: بأنه" رائد من رواد فكرنا الفلسفي المعاصر–منذ 1357هـ–1939م و ربما قبلها، و حتى اليوم– بإنتاجه الفلسفي الذي ألهم و مازال يلهم الباحثين و يمدهم بمصادر الفكر الغربي القديم و المعاصر، و التراث العربي الإسلامي، و بإبداعه الفلسفي تأليفاً و تحقيقاً و ترجمة، بما لا يستغني عنه الباحث، و المثقف، و المتخصص في مجال الدارسة الفلسفية..."[3]

([1]) عبد القادر محمد الغامدي، عبد الرحمن بدوي و مذهبه الفلسفي و منهجه في دراسة المذاهب عرض و نقد، مكتبة النور، طبعة الثانية، 1438هـ 2017م، ص.21.

* مستشرق ألماني من أصل تشيكي، ولد سنة 1904، علّم ببرلين و باريس و القاهرة، و ظل بالقاهرة إلى أن مات سنة 1944، من مؤلفاته "رسالة في تاريخ الأفكار العلمية في الاسلام" و من تلاميذه في مصر الدكتور عبد الرحمن بدوي.(انظر: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، الناشر، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الثالثة، الجزءالثاني، 1999، ص.1100.)

([2]) المرجع نفسه، ص. 26.

([3]) المرجع نفسه، ص. 24.

و يقول أيضا: و ربما لا نجانب الصواب أن قلنا أن مهمة بدوي في تاريخ فكرنا الحديث كانت في الأساس مهمة إحيائية حيث أقام بإحياء التراث القديم الذي فقد معظمه في لغته الأصلية و تبقى في ترجماته العربية[1].

* قال د. حسن بن فهد الهويل، ففي مقال له كتبه بُعيْد موت عبد الرحمن بدوي بعنوان: (فيلسوف الموت يموت) جاء فيه:

"أسهم في التعليم و التأليف و التحقيق و الترجمة، ووضع المناهج و خلف وراء ظهره مائة و خمسين مؤلفاً، تُرجم بعضها لأكثر من لغة، و اعتمد البعض الآخر كأهم مرجع للدراسات العليا في جامعات العالم..."[2]

بالمقابل نجد الدكتور طه حسين* من الذين يقرون بالفضل للفيلسوف عبد الرحمن بدوي و هي شهادة واضحة تؤكد أن بدوي فيلسوف، بقوله: "الدكتور عبد الرحمن بدوي شاب ممتاز بأدق ما لهذه الكلمة من المعاني و بأوسع ما لها من المعاني أيضا، لم يعرض الدكتور بدوي هذا المذهب عرضا سريعا مقتضبا، و إنما استعرض المذاهب الفلسفية في الزمان و الوجود منذ تفلسف الانسان في دقة و نظام، و نقد هذه المذاهب، ثم عرض المذهب الجديد عرضا مفصلا و انتهى به إلى غايته التي تقتضي تغيير مناهج التفكير الانساني من أساسه.[3]

تب الدكتور محمود أمين العالم في أبريل 1985 مقالا بعنوان: الدكتور بدوي هل يسير في طريق مسدود؟ قال فيه: "أن عبد الرحمن بدوي ظاهرة من أندر الظواهر في حياتنا الفكرية المعاصرة، فهو بإنتاجه وحدة يمثل دار نشر كاملة، و مهما اختلفنا معه في

([1]) أحمد عبد الحليم عطية، الصوت و الصدى، الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، دون طبعة، دون سنة، ص.31.

([2]) عبدالقادر بن محمد الغامدي، المرجع السابق، ص. 21.

* هو أديب و مفكر عربي مصري نال لقب "عميد" الأدب العربي، التحق بالجامعة المصرية، حظي ببعثة إلى مونبلييه بعد حصوله على الدكتوراه عام 1914م من مؤلفاته الشعر الجاهلي(انظر: رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، الجزء الثاني، دار المحجة البيضاءللطباعة و النشر و التوزيع، بيروت.لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص.206.)

([3]) بصديق زهرة، المرجع السابق، ص.197.

الرأي أو الموقف فما يملك الانسان إلا أن يقف من جهوده موقف الإجلال و الإكبار بل الرهبة. فحقيقة ألّف أكثر من 150 كتابا فهو بفرده مكتبة متنقلة تجوالة بين الفكر الغربي و الاسلامي حيث تحتوي على تاريخ الفكر البشري كله، فأعماله تشكل سياحة في الفكر العربي المعاصر بل نافذة مفتوحة على مختلف الدراسات الغربية و العربية[1].

إن دعاوى القائلين بأن بدوي انشغل بالفكر الاسلامي في أواخر حياته هو من المغالطات، بل نجده اهتم به في وقت مبكر، و دراساته في التراث الاسلامي كثيرة جداً، فكيف نفسر كتابته محاضرة في الأربعينيات من القرن الماضي عنوانها: "المعنى الانساني في رسالة النبي"، ففيها تكلم بشكل مستفيض عن رسالة النبي محمد، و عن جوانبها السياسية و الروحية، و كتابات عن رابعة العدوية، الحلاج، ابن عربي و غيرهم، بل إن الانشغال بالفلسفة الوجودية، و التراث الاسلامي جاء متزامنا و خير دليل على ذلك توضيحه للعلاقة بين الوجودية و الصوفية*، و بالتالي فالدفاع عن الاسلام لم يكن في أواخر حياته بل في بواكيرها[2].

المبحث الثاني: الرافضين لفكر عبد الرحمن بدوي.

معظم الدارسين لفلسفة بدوي أكدوا الجانب الإلحادي** فيها، و من بين الذين سارعوا إلى تصنيف وجودية بدوي ضمن شقها الإلحادي، المفكر العربي مراد وهبة حيث رأى أن إنكار الوجود غير المتزمن بالزمان هو ما دفع بدوي إلى تأليف كتابه " من تاريخ الإلحاد في الإسلام" يمجد فيه الزندقة[3]. كما تحدث عنه سعيد اللاوندي وهو أحد

([1]) بصديق زهرة، المرجع السابق، ص 290.

([2]) المرجع نفسه، ص.290.

*يطلق لفظ الصوفية على الفلاسفة الذين يقولون بإمكان الاتحاد الباطني المباشر بين الفكر البشري و مبدأ الوجود(انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص.283.)

**الميل عن القصد و العدول عن الشئ، وهو إنكار وجود الله و ليس لهذا اللفظ في التاريخ معنى ثابت لاختلاف مفهومه باختلاف الزمان و المكان(انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص.119.)

([3]) مجموعة من الأكاديميين العرب، إشراف و تحرير: اسماعيل مهنانة، الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة و الايديولوجيا، منشورات ضفاف: الرياض، بيروت، منشورات الاختلاف: الجزائر، طبعة الأولى، سنة2014، ص.134.

المعجبين و القارئين لمؤلفات بدوي ووصفه بفيلسوف الوجودية الهارب إلى الاسلام و هذا في كتاب له بعنوان: عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الاسلام[1].

كما لا يتردد الأستاذ "عبد المنعم الحفني" صاحب "موسوعة الفلسفة و الفلاسفة" و في الكثير من مواضعها في وصم بدوي بالإلحاد بل كثيرا ما كان يقدم رائد الوجودية العربية على أنه فيلسوف ملحد. وحتى المفكر حسن حنفي بدوره يطلق على بدوي لقب الفيلسوف الملحد[2].

ويقول عنه د. حسن بن فهد الهويل: لم يتعمق في الظواهر الجديدة كالبنيوية التي أشار إليها بمستوى مثقفي السماع، ووصف التحولات بالبدع الفكرية، و كنت أود لو أنه كتبها في الخمسينيات من عمره ليبرز سيرته العلمية بوصفه منتجاً سر العطاء، قادراً على تعرية التيارات الفلسفية القائمة على أشدها إذ ذاك، و لكنه لم يفعل، و من ثم جاءت سيرته نفثة مصدور و رفسة ذبيح، فخصومه السياسيون و الأكاديميون ذبحوه من الوريد إلى الوريد مستغلين جنون العظمة عنده، بحيث ألجئوه إلى الهجرة و الانزواء في فندق "لوتيسيا" الشهير في فرنسا[3].

يقول د. المرزوقي(إن تأثيرات المذهب الوجودي غير واضحة في إنتاج بدوي عدا كتبه القديمة التي كتبها في عقدي الأربعينات و الخمسينات عن الفلسفة الوجودية، وهي شرح للمذهب أقرب منها إلى التطبيق، ومن هنا فإن ما زعمه في كتابه" سيرة حياتي" من أنه من أصحاب الاضافات الفكرية المهمة و خصوصا في تميز منظومة الوجودي عن غيره: زعم لا تفرزه نصوصه و لا تقدم الأدلة عليه. من الواضح أن المرزوقي ينكر عن بدوي أية إضافة في الجانب الوجودي.

لا شك أن د. عبد الرحمن بدوي يعد واحدا من أهم الدارسين للفلسفة اليونانية في عالمنا العربي فعلى الرغم من اتساع اهتماماته الفلسفية التي شملت أبحاثا و كتابات في مختلف فروع الفلسفة و تاريخها القديم و الحديث و المعاصر إلا أن نظرة بسيطة إلى

---

(1) سعيد اللاوندي، المرجع السابق، ص.1.

(2) مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص. 134.

(3) عبد القادر بن محمد الغامدي، المرجع السابق، ص.21.

قائمة مؤلفاته تكشف عن أنه قد أعطى جل اهتماماته لتاريخ الفلسفة الغربية عموما و للفلسفة اليونانية خصوصا. هذا في رأي د.مصطفى النشار في دراسة له بعنوان: بدوي مؤرخا للفلسفة اليونانية[1].

قال أركون (بدوي لم يتقيد في كل أعماله بالقواعد العلمية التي يحترمها العلماء في تحقيق النصوص، و لم أكتشف في كتابات الأستاذ بدوي العديدة صلة علمية بجميع مما أتت به مدرسة الحوليات المعروفة في فرنسا، و كذلك لم يطلع عل جميع ما صدر في علم الأنثروبولوجيا* و علم اللسانيات** و علم السيميائية*** و لذلك كان طبيعيا أن يجهل الثورات العلمية الحادثة بجامعة السوربون و سائر الجامعات الفرنسية. وهذا كان ردّ أركون عن ما قاله عنه بدوي في حقه من قبل[2].

يعتبر الجابري أن بدوي قد تبنى في أواسط الأربعينيات من القرن العشرين أكثر الأطروحات غير العقلانية في الفلسفات الوجودية، وهو بذلك، بدوي، تجاهل كل الأفكار التي من شأنها أن تخدم(النهضة) بحسب تعبيره، وبهذا لم يدرك التناقض بين وجوديته(المفرطة في ذاتيتها) و الإطار الفكري النهضوي الذي تتحرك فيه[3].

و يتمحور نقد الجابري لفلسفة بدوي و طريقة تفاعله مع الفلسفة الوجودية كما ظهرت في أوروبا حول كتابه (الزمان الوجودي) و ينطلق في نقده هذا إلى القول بأن

([1]) عبد القادر بن محمد الغامدي، المرجع السابق، ص.24.

* علم يبحث في أصل الجنس البشري و عاداته و معتقداته و أعرافه (انظر: نافذة على الاسلام، محمد أركون، تر: صيّاح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت.لبنان، على هامش الصفحة.12.)

**هي الدراسة العلمية للغة و أول استعمال لكلمة لسانيات كان في سنة 1833 (انظر: أحمد مومن، اللسانيات النشأة و التطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الثانية، 2005، ص.3.)

*** هي النظرية التي تهتم بدراسة و تحليل العلامات و المعاني و تدل فيها العلامات على معنى أو مدلول في النصوص الأدبية التقليدية و الوثائق القانونية أو في الاعلانات و السلوك الجسماني (انظر: جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.لبنان، الطبعة الأولى، 2008.)

([2]) سعيد اللاوندي، المرجع السابق، ص.57.

([3]) أنس ناصيف، في وجودية عبد الرحمن بدوي و نقد الجابري لها: ماهية العدم و مركزية الزمان، مجلة تبيُن، العدد29/ صيف2019، ص.169.

بدوي حينما قام بتقسيم الوجود إلى وجود ذاتي ووجود فيزيائي أهمل ما يسميه بالوجود الاجتماعي الذي يتضمن المجتمع و التاريخ، و في هذا بدوي لم يخطئ بعدم تضمين ما يسميه الجابري بـ (الوجود الاجتماعي) ؛ ذلك لأن المستوى الوجودي الذي يتحدث عنه بدوي خاص ببنية الوجود و ماهيته و لذا فإن إقتحام البعد الاجتماعي لن يكون ملائما. فمجال الأنطولوجيا* منفصل عن مجال السوسيولوجيا[1].

كما و يعترض الجابري على جعل بدوي من (مبدأ التوتر) الذي يقوم عليه المنطق الخاص بفهم الوجود الذاتي، بديلاً من مبدأ التناقض الذي يقوم عليه المنطق الخاص بفهم الوجود الفيزيائي، و يتابع فيقول(أظن أن الحديث عن منطق الوجود لا يمكن أن يتم بغير منطق العقل و بالتالي لابدّ من التقيد بمبدأ عدم التناقض و إلا لكان هذا الحديث حديثا متناقضا، بل متهافتا باصطلاح الغزالي[2].

و يتابع أيضا متسائلاً عن الطريقة التي يمكن من خلالها ممارسة الفهم في إطار اللامعقول الذي رسمه بدوي، هذا اللامعقول الذي يرى الجابري أنه المسؤول عن إنتاج (الهشاشة و الضعف) في خطاب بدوي و التي تظهر على نحو صريح حيثما يستدل و يؤيد العديد من أطروحاته بالنتائج التي توصلت إليها الفيزياء الحديثة، فكيف يستند بدوي إلى العلم بعد أن قام بتقويض إمكانيات العقل و مجالاته؟ هكذا تساءل الجابري، و أضاف مشيراً إلى بدوي: (لا يتردد صاحبنا في التماس السند لمذهبه الوجودي من العلم، أي من العقل و مملكته)[3].

الهشاشة التي وصفها الجابري في خطاب بدوي ليست موجودة، بل إنها تضرب في عمق نقد الجابري لبدوي في هذه النقطة حيث إنه يسيء فهم طبيعة العلم الذي يستدل به بدوي على أطروحاته، وهو الفيزياء الكوانتية و النظرية النسبية، إذ إن في النتائج المترتبة

([1]) أنس ناصيف، المرجع السابق، ص.169.

([2]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([3])، المرجع نفسه، ص.170.

* مصطلح يوناني، عبارة عن مذهب فلسفي يتناول الوجود عامة، الوجود بما هو وجود أي أن موضوعه الوجود المحض (انظر: رحيم أبو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل، دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 2013، ص.160.)

على كلتيهما ما دفع إلى مراجعة المبادئ الأساسية التي يقوم عليها المنطق الذي يستند إليه العقل الذي يدعو إليه الجابري و المقصود بهذه المبادئ خاصة مبدأ الهوية و مبدأ عدم التناقض. فالعقل الذي يتحدث عنه الجابري ليس سوى العقل بالمعنى الديكارتي و الذي يتعامل معه الجابري على أنه المعنى النهائي و الشامل للعقل و أن معاييره مطلقة[1].

و يشير الجابري إلى نقطة أخرى في خطاب بدوي، وهي أن المادة العلمية التي ارتكز عليها هذا الخطاب تتألف من جملة من المعطيات و المقولات ترجع إلى خطابين متنافرين، كما يصفها الجابري و هما " معطيات و مقولات الخطاب العلمي، و معطيات و مقولات الخطاب الوجودي بشقيه اللاهوتي (كيركيغارد) و الميتافيزيقي (هيدغر)، و عليه فإن الجابري يرى أن الجانب الأصيل في خطاب بدوي ((ينحصر في محاولة التوفيق بين هذين النوعين من المعطيات، و من سوء الحظ فإن عملية التوفيق هذه غير ذات موضوع، و معنى أنها غير ذات موضوع كما يوضح الجابري أنه ليس ثمة تبرير لهذه التوفيقية[2].

و يُجمل الجابري رأيه في وجودية بدوي، فيقول إنها نقلت معركة الفلسفة الوجودية من معركة ضد الفلسفات العقلية، وفي مقدمتها مثالية هيغل إلى معركة ضد العقلانية عموما، و ضد العقل في كل زمان و مكان[3].

الملاحظ هنا أن الجابري قد أساء فهم المعنى الذي تناول به بدوي "العقل" ذلك أن بدوي يقول بعد دعوته إلى فصل منطق الوجدان الخاص بالوجود الذاتي، عن منطق العقل الذي يحصره في الوجود الفيزيائي حيث يقول: (لا يجب أن يُفهم موقفنا من العقل على أنه موقف تحقير لشأنه. بل العكس تماما إنما نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه و ميدان غيره، و ليس في هذه التفرقة مطلقا أي معنى من معاني التقويم، و كل ما هنالك

([1]) أنس ناصيف، المرجع السابق، ص.170.

([2]) أنس ناصيف، المرجع السابق، ص.171.

([3]) أنس ناصيف، المرجع السابق، ص171.

أننا نحول دون طغيانه على ميدان غيره، و نلزمه حدوده التي ليس له أن يتعداها في الادراك[1].

وعليه فإن مقولة بدوي أو كما برر موقفه في كتابه 'الزمان الوجودي' اتجاه العقل، تدحض انتقادات الجابري حول دور العقل في عملية المعرفة. و هكذا، فإن الجابري يكيل الاتهامات لبدوي جزافاً و يستخدم في نقطة لغة مبتذلة لا ترتقي إلى مستوى الحوار الفكري الرصين. إذ يظهر الجابري و كأنه ناقم على كل فلسفة لا يتم توظيفها أيديولوجيا أو اجتماعيا أو حضاريا، وفق" منطق النهضة" الذي يريده أن يرسم حدود التفكير الفلسفي، و أن يصنف الموضوعات الفلسفية ذات "الأولوية" بالنسبة إلى المفكرين العرب[2].

يلمح حسن حنفي حول ما يسمى بالنكوص و الرّدة بقوله: و يقال إنه أراد أن يختم حياته دفاعا عن الاسلام ضد المستشرقين للقرآن الكريم و النبي، وهو الذي طالما أُعجب بالمستشرقين دفاعا عنهم و ترجمة لهم، و بصرف النظر عن الدوافع العملية لهذا الأخير أو الباعث الاقتصادي في أكثر الدول التي تمول البحوث دفاعا عن الاسلام و نشره في مواجهة الغرب...فإن هذا التحول عن الاعجاب بالغرب و المستشرقين بوجه خاص، إلى الدفاع عن الاسلام و جعله في نهاية المطاف متكلما جديدا وسط البيئة التي عشقها في مطلع الشباب[3].

نجد باحثا سلفيا من قسم العقيدة يخصص دراسة علمية أكاديمية عن عبد الرحمن بدوي و مذهبه الفلسفي، يقول في ملخصها: إن بدوي أعرض عن التراث الاسلامي و احتقره و ذهب يجول بلدان و آثار الفلاسفة في الشرق و الغرب، يبتغي في ذلكم الهدى...ثم إنه اختار لنفسه أسوأ المذاهب الفلسفية(الوجودية الملحدة) فتبناها و سخر حياته لنصرها و الترويج لها من غير طائل[4].

---

(1) أنس ناصيف، المرجع السابق، ص.172.

(2) أنس ناصيف، المرجع السابق، ص.172.

(3) بصديق زهرة، المرجع السابق، ص.285.

(4) المرجع نفسه ص.287.

إن عبد الرحمن بدوي كما يصرح حسن حنفي لا يحيل إلى أحد من أقرانه في مؤلفاته عن الفلسفة و تاريخها و كأنه أول من كتب في الميدان، خاصة المؤلفات المتاخرة منذ الستينات، فلم يشر إلى أحد من أقرانه الذين ساهموا معه في نفس المشروع النهضوي الجماعي مثل: ابراهيم بيومي مذكور في محاولته إعادة دراسة الفلسفة الاسلامية و عثمان أمين في تحديد بؤرة الإصلاح سمّاها "الجوانية" في التصوف، و زكي نجيب محمود عن طريق فهم التحليل و الوضعية المنطقية و تحديد الفكر العربي و غيرهم...

فهو يريد إقامة مشروعه المتعدد الجوانب وحده، ببطولة فردية كما يبدو أحيانا من عدّة عبارات منها: "لكل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواعي المتطور للإنسانية و قد يساعد هذا على التفرغ العلمي للكتابة أكثر، و ربما هذا تركه بعيدا عن أهله بل حتى وطنه فهو لم يتزوج قط[1].

ويعلق وائل غالي حول وجودية بدوي بأن المعنى الوجودي في تصور –بدوي– يتوقف عند حدود الظاهرة دون سبر أغوارها، يرى و يعيش التناقض، لكنه لا يفسره، هو يريد أن يعيش التناقض دون أن يتصوره: تجربة حية تعارضية شديدة و عنيفة تجمع بين حال التألم و السرور في توتر مستمر ليس فيه رفع لأحدهما أو تخفيف له. يضاف إلى ذلك الرغبة في العزلة و المزاج الحاد و الطبع الجاد، و العبوس الدائم، و الجدية الصارمة، حتى أصبح البحث العلمي جزءا من المزاج النفسي و التكوين البدني[2]. الكثير من المفكرين يؤكدون الجانب الالحاد في فلسفة عبد الرحمن بدوي، بل له سمعتين؛ سمعة الالحاد في بداياته الأولى و سمعته الثانية الشق الايماني بدفاعه عن الاسلام آخر أيامه و الحديث عن تخليه للفلسفة الوجودية، بل إنها نوع من الرجوع أو العودة إلى المنبع التي تتماشى مع تقدم السن، لكن يبدو أن هذا التفسير لم يقنع العديد من الباحثين العرب الذين انقسموا إلى فريقين؛ فريق يرى أن بدوي شعر بالفشل إزاء تقديمه للفكر الغربي إلى أبناء أمته من خلال ترجماته العديدة. أما الفريق الآخر من منتقدي بدوي فيذهب إلى أنه اتجه

(1) بصديق زهرة، المرجع السابق، ص.288.

(2) المرجع نفسه ، ص.289.

إلى التأليف و الترجمة و التحقيق حين أدرك أن هذا يعود عليه بالنفع المادي، رغم ذلك الهجرة دفعته للتمسك بالتراث الروحي العربي[1].

بالإضافة إلى ذلك أن بدوي ربما استنفذت قواه في الوجودية فعاد إلى الدين كاستسلام للذات التراثية، و نحن نرى أن العودة نجحت في التأثير و في استقبالها عند الكثيرين من العرب، ما هو السبب إذاً؟ السبب في ذلك هو أن التيار الديني في الشارع العربي هو تيار قوي و مؤثر عند العامة و الخاصة، فقد صدق أركون عندما قال: "يكفي أن تغلف أي فكرة بصبغة دينية حتى تقنع العرب باتباعك"[2].

يقدم الدكتور حنفي بعد ذلك ملاحظات عامة حول ما أنتجه بدوي خلاصتها: غلبة على الابداع و المعلومات على العلم و المعارف على الاجتهاد، غياب الترجمات الهندية و التراث الهندي، غياب علم أصول الفقه، غياب العلم الانسانية كاللغة و الجغرافية و التاريخ و الأدب –هذا ما يخص المؤلفات التي تدخل ضمن مسار الفكر العربي الاسلامي– إغفال بداية الفلسفة الحديثة عند ديكارت و الديكارتية: مالبرانش، اسبينوزا، ليبنتز، باسكال، إغفال عصر الإصلاح الديني عند مارتن لوثر*، إغفال الفلسفة الانجليزية و الأمريكية و الروحية، هذا فيما يخص المؤلفات التي تصب ضمن الفكر الأوربي[3].

هذه إذن جُلّ الآراء و المواقف حول عبد الرحمن بدوي، فمنهم من أقروا بخدماته العلمية و إنتاجه الذي يفوق طاقة شخص واحد في القرن العشرين و التي قدمها خدمة للقارئ العربي خاصة إلى جانب بعض المواقف و هي الغالبة على شخصية عبد الرحمن بدوي و اتهامه الغرور و الغموض.

([1]) بصديق زهرة، المرجع السابق، ص.289.

([2]) المرجع نفسه ، ص.290.

([3]) المرجع نفسه ، ص.296.

* مؤسس المذهب البروتستانتي، و أحد أبرز المصلحين الألمان، ولد عام 1483 و توفي عام 1546.(انظر: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، الجزء الثاني، ص.1167.)

الخاتمة

تعددت الجوانب الفكرية التي أغنى بها عبد الرحمن بدوي المكتبات العربية و تنوعت المجالات منها الاسلاميات، الشعر، المنطق، و الأدب، حيث لا أحد وصل إلى هذا القدر من الكتابة التي نستطيع أن نقول قد استوفت كل التخصصات، و قد كانت له اسهامات في الفلسفة الوجودية و الترويج لها في العالم العربي و الاسلامي و تصدرت عناوين كتبه و خاصة كتابه "الزمان الوجودي" الذي يعتبر مشروع ضخم لأن فيه أكبر و أبرز محاولة فلسفية وجودية في الفكر العربي الحديث، و من هنا و من خلال بحثنا هذا نستخلص عدّة نتائج أهمها:

* أن الفلسفة الوجودية ليست فكرة حديثة الولادة بل كانت لها جذور سالفة مستمدة من أفكار و كتابات الفيلسوف كيركوجورد إلى أن برزت إبان الحربين العالميتين الأولى و الثانية، حاملين مشعلها العديد من الفلاسفة الوجوديين أمثال غابرييل مارسيل و كارل ياسبرز و هيدغر و سارتر.

* أنها ليست كغيرها من الفلسفات بل هي متميزة بطابعها الشخصي حيث اهتمت بالانسان دون غيره باعتباره يمثل جوهر الذات و كذلك ركزت على حرية الانسان و الدور الذي يمكن أن يقوم به الفرد في أحداث عالمه المعاصر.

* أنها تنبع من تجربة حية معاشة، تجربة وجودية وهذه التجربة تختلف من شخص لآخر.

* أن الوجودية كان لها صدى في الفكر العربي من خلال الراعي و الداعم لها الفيلسوف العربي عبد الرحمن بدوي إذ بحث في نفس المسائل التي تطرحها الوجودية كالقلق، التوتر، الموت، الحياة، و هذا يبين أن الفكر الفلسفي عبارة عن عملية تراكمية يتأثر و يؤثر.

* تطرق عبد الرحمن إلى أهم مسألة و هي الوجود المتزمن بالزمان حيث يرى أن لا وجود إلا بالزمان، لذلك ينكر وجود ما يسمى فوق الزمان أو ما هو موجود في الماضي و الحاضر و المستقبل، و هي السرمدية التي عنده هي الزمان نفسه.

* أن الزمان الذي عنى بدوي بدراسته و طرحه في كتابه ليس كما عرضه الفلاسفة من قبله سواء اليونان (أفلاطون و قبله، أرسطو) أو المحدثين (نيوتن، ليبنتز و كانط) حيث كانت النظرة اليونانية إلى الزمان نظرة موضوعية عامة؛ بمعنى البحث في الوجود العام بما فيه الموجودات كلها و تتبع حركة الكون، بينما نظرة عبد الرحمن بدوي إلى الزمان نظرته ذاتية؛ أي بحث في ذاتية الفرد منذ لحظة وجوده حتى موته و هذا ما يكشف لنا استقلالية التفكير عند بدوي و عدم تبعيته كليا لمذهب هيدغر، كما تبين أن الفكر الفلسفي عبارة عن عملية تراكمية يتأثر و يؤثر.

* حاول عبد الرحمن بدوي أن ينشر الوجودية في العالم العربي وذلك لأنها تهتم بقيمة الانسان و هذا كان مبتغى بدوي العلو من قيمة الانسان العربي و وعيه بما يحدث في العالم، فما ينطبق على الحضارة الغربية ينطبق على الأمة العربية و الاسلامية.

* وضع بدوي لوحة المقولات العاطفة و الارادة و كانت عنده ثماني عشر مقولة أي ما يزيد عن المقولات العشر عند أرسطو و الاثني عشر عند كانط، تتميز بأنها تقوم على التوتر في أحوال الوجود قائم على جدل عاطفي إرادي.

* نجد أن عبد الرحمن بدوي تمكن من إيصال التراث الغربي إلى القارئ العربي عن طريق ترجماته و تحقيقاته في التراث الغربي، بالمقابل تمكنه من إيصال التراث العربي الاسلامي بمختلف فروعه، و هذا ما لم نجده عند أحد غيره.

* لقد تمكن بدوي من إبداع مذهب فلسفي واضح المعالم في زمانه الوجودي، حيث كان متعدد الانجازات: محققا، مألفا، مترجما، مبدعا، و ذلك من خلال إيجاد صلات وثيقة بين المذهب الوجودي و التصوف الاسلامي.

* فصله بين منطق الوجدان و منطق العقل، و جعله من مبدأ التوتر الذي يقوم عليه المنطق الخاص بفهم الوجود الذاتي بديلا من مبدأ التناقض.

* الجانب الأصيل عند بدوي هو في محاولة التوفيق بين معطيات و مقولات الخطاب العلمي، و معطيات و مقولات الخطاب الوجودي بشقيه اللاهوتي(كيركجور) و الميتافيزيقي (هيدغر).

و بهذا القدر نكون قد توصلت إلى أن عبد الرحمن بدوي شخصية عظيمة، بحيث أفنى حياته خدمة للعلم و لم يكن أي ظرف عائق أمامه يوقفه عن الانتاج الجاد المستمر و لولا مرضه الذي أدى إلى وفاته لاستمر في العطاء دون تعب أو مماطلة.

و لا أخال نفسي قد استوفيت البحث حقه كاملا من معلومات حول موضوع الزمان الوجودي و تبيين مآثر الفيلسوف الذي ترك رصيد كبير من المؤلفات التي تسهل على الباحث الاطلاع و فهم التراث الغربي خاصة و كما يتطلب البحث إعادة نظر جديدة حول التعمق أكثر في دراسة أصالة وجودية عبد الرحمن بدوي.

الملحــق

***ملحق خاص: بالسيرة الذاتية للمفكر و الفيلسوف عبد الرحمن بدوي.**

مولده و نشأته:

ولد عبد الرحمن بدوي في الرابع من شهر فبراير سنة 1917، في قرية شرباص مركز فارسكور، كان آنذاك يتبع مديرية الدقهلية ثم صار ابتداء من سنة 1955 يتبع محافظة دمياط. و تقع على النيل و كان أبوه عمدة هذه القرية منذ سنة 1905، كما كان جده عمدة لها قبل ذلك. وهو من أسرة ريفية موفورة الثراء و ثروتها أراض زراعية[1]. كما كان والده منتميا إلى حزب الأمة ثم حزب الأحرار الدستوريين الذي خلف حزب الأمة و استمر على انتمائه حتى إنهيار حزب الأحرار الدستوريين سنة 1950م[2].

كان عبد الرحمن بدوي الثامن من إخوانه و أخواته لأمه، و الخامس عشر بين أبناء والده؛ أي أحد عشر من البنين و عشراً من البنات، و ذلك تعويضا لجده (الفيلسوف) الذي لم ينجب غير ولد واحد وهو والد عبد الرحمن بدوي، و كان فيلسوفنا يمتدح والده كأنه قوي الشخصية، مرهف الذكاء، مستقيم السلوك و الرأي و في تعامله مع الفلاحين كان كأنه واحدٌ منهم: يأكل من طعامهم و يجالسهم كما أنه يشاركهم في العمل، يحفظ القرآن و الإلمام بالحساب و القراءة و الكتابة[3].

دراسته و تعليمه:

لم تكن في قرية الفيلسوف مدرسة ابتدائية و أقرب مدرسة كانت عاصمة المركز فارسكور، و كانت تتبع مجلس مديرية الدقهلية و كما يروي لنا بدوي أنه لدخول تلك المدرسة كان على التلميذ أن يجتاز امتحانا في القراءة و الكتابة و الحساب و اللغة الانكليزية، و إعداداً لهذا الامتحان دخل مدرسة صغيرة في القرية أنشأها معلم قَدِمَ من بني مزار يدعى ((سيد أفندي)) و هكذا أمضى بدوي في المدرسة عامين، ثم دخل مدرسة

([1]) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 1984، ص.294.

([2]) عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 2000، ص.15.

([3]) المصدر نفسه، ص.16.

فارسكور الابتدائية 1924[1]. وحصل منها على شهادة الابتدائية في سنة 1929 بترتيب(354) من كل الحاصلين على الشهادة الابتدائية في القطر المصري و يقدرون بأكثر من مائة ألفاً[2].

إبّان السنة الثانية في مدرسة فارسكور الابتدائية، انبعثت في نفس الفيلسوف نزعة حادة إلى الأدب بل و إلى التأليف، فأرسل إلى شقيقه الأكبر الذي كان طالباً في السنة النهائية بالمدرسة الشعبية الثانوية في القاهرة (الجيزة) كي يوافيه بكتاب ((ماجدولين)) للمنفلوطي، ذلك لأن بدوي كان معجبا بأسلوب المنفلوطي و قد اطلع على روائع الأدب العالمي.

التحق في سبتمبر سنة 1929 بالمدرسة السعيدية الثانوية في الجيزة على الشاطئ الأيسر من النيل أمام القاهرة، حيث كانت تعد من أرقى المدارس الثانوية في القاهرة[3].

في سنة 1934 حصل على شهادة البكالوريا و كان ترتيبه الثاني على جميع الحاصلين على البكالوريا في مصر، و دخل كلية الآدب في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حاليا) القائمة في الجيزة و اختار قسم الفلسفة و كان الأول على جميع طلاب الأدب في جميع الأقسام طوال السنوات الأربع للدراسة في كلية الآدب، و حصل على الليسانس الممتازة في الآدب (قسم الفلسفة) في مايو سنة1938[4].

كانت لدى عبد الرحمن بدوي علاقة عميقة مع الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي كان يُدرّسه علم المنطق في السنة الأولى المشتركة من الجامعة و هذا ما شجعه على اللجوء إليه في مسألة مجانية التفوق بعد أن رفع والده أن يدفع مصاريف الدراسة[5].

عين معيداً لقسم الفلسفة سنة 1938، و تولى مساعدة الأستاذ لالاند فيما كان يلقيه من دروس على طلاب الليسانس في مادتي "مناهج البحث" و "ما بعد الطبيعة" كما قام منذ يناير سنة 1939 بتدريس تاريخ الفلسفة اليونانية و شرح نصوص فلسفية بالفرنسية

([1]) عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، المصدر السابق، ص. 24.

([2]) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص.295.

([3]) عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، المصدر السابق، ص.32.

([4]) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص.295.

([5]) عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، المصدر السابق، ص.56.

لطلاب قسم الفلسفة و في الوقت نفسه حضَّر رسالة الماجستير تحت إشراف لالاند، و كتبها باللغة الفرنسية حيث نوقشت في نوفمبر سنة 1941 و كان موضوعها: "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية[1].

و في سنة 1943 فُرغ الفيلسوف من تأليف رسالته لنيل الدكتوراه في الآدب قسم الفلسفة و كان موضوع الرسالة هو "الزمان الوجودي" و فيها عرض مذهبه الوجودي، القائم على أساس تفسير الوجود بواسطة فكرة الزمان. و ما يترتب على ذلك من إقامة مذهب فلسفي كامل في علم الوجود، حيث اشترك في مناقشة الرسالة و قد جرت في 29 مايو سنة 1944 الشيخ مصطفى عبد الرازق و الدكتور طه حسين، و الأستاذ باول كراوس و كانت درجة الدكتوراه الممنوحة له بتقدير جيد جداً[2].

في أثر ذلك عين مدرساً بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة فؤاد في أبريل سنة 1945. ثم صار أستاذا مساعداً في نفس القسم و الكلية في يوليو سنة 1949، و انتقل إلى كلية الآداب جامعة ابراهيم باشا الكبير(جامعة عين شمس حالياً) في 19 سبتمبر سنة 1950 لينشيء قسم الفلسفة بها و تولى رئاسة القسم منذ هذا التاريخ إلى أن ترك جامعة عين شمس في أول سبتمبر سنة 1971. و في المدة من 1947إلى 1949 كان أستاذ للفلسفة الاسلامية في كلية الآداب العليا التابعة للجامعة الفرنسية في بيروت (لبنان) التابعة بدورها لجامعة ليون بفرنسا[3].

عمل عبد الرحمن بدوي أستاذاً في الكثير من الجامعة كالجامعة الليبية، و جامعة طهران ثم انتقل إلى جامعة الكويت، و لكنه في أثناء هذا كله كان يوالي إنتاجه في الفلسفة و في الأدب منذ أن بدأه في سبتمبر سنة 1939 لما أن أصدر كتابه الأول(نيتشه) و قد بلغ عدد مؤلفاته، التي أصدرها حتى الآن أكثر من مائة و عشرين كتاباً، منها خمسة مجلدات

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص.296.

(2) عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، المصدر السابق، ص.178.

(3) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص.296.

باللغة الفرنسية إلى جانب مئات المقالات و الأبحاث التي ألقاها في المؤشرات العلمية الدولية باللغات العربية و الفرنسية و الانجليزية و الألمانية و الاسبانية[1].

رغم ارتباطاته العلمية و المهنية إلاَّ أنه لم يحول بينه و بين مشاركته في الجانب السياسي فقد كان لعبد الرحمن بدوي النصيب في أن يكون عضواً في حزب مصر الفتاة (1938-1940)، ثم عضواً في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد(1944-1952)، و اختير عضواً في لجنة الدستور التي كُلفت في يناير سنة 1953 بوضع دستور جديد لمصر، و كانت تضم صفوة السياسيين و المفكرين و القانونيين(خمسين عضواً) و أسهم خصوصا في وضع المواد الخاصة بالحريات و الواجبات. و أتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس سنة 1954[2].

و في عام 1966 ينقطع بدوي عن التدريس في جامعات مصر بصفة نهائية، بل و عن مصر كلها، فكانت باريس هي التي استقر فيها، و اختارها أيضا بعد تقاعده إقامة دائمة له، فعاش فيها وحيدا متوحدا في صومعة الفكر، عازلا نفسه عن الناس، لم يشأ أن ينشغل بالأسرة و الأولاد لأنه آثر التفرغ للعلم وحده، و لم يشأ أن يشغله عن البحث لعلمي شيء فوهب حياته كلها لدراسة الفلسفة، عاكفا عل تأليف الكتب كتابا تلو الآخر، فأصبح بذلك أغزر أهل زمانه تأليفا و إنتاجا[3].

توفي بدوي بعد عودته بأربعة أشهر من منفاه الاختياري في فرنسا و ذلك إثر تعرضه لانتكاسة صحية. حيث فارق الحياة في إحدى مستشفيات القاهرة صباح يوم 25 جويلية 2002[4]. رحل فيلسوفنا عبد الرحمن بدوي تاركا وراءه بصمته الفكرية التي تروي عقول القارئين.

([1]) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق ، ص.297.

([2]) عبد الرحمن بدوي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([3]) مجموعة من الأكاديميين، المرجع السابق ، ص.134.

([4]) المرجع نفسه، ص.135.

*بعض من مؤلفات الفيلسوف عبد الرحمن بدوي:

1- نيتشه، القاهرة سنة 1939.

2- التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، القاهرة سنة 1940.

3- اشبنجلر، القاهرة سنة1941.

4- شوبنهاور، القاهرة سنة 1942.

5- أفلاطون، القاهرة سنة 1943.

6-أرسطو، القاهرة سنة 1943.

7- ربيع الفكر اليوناني، القاهرة سنة1943.

8- خريف الفكر اليوناني، القاهرة سنة 1943.

9- الزمان الوجودي، القاهرة سنة 1945.

10- من تاريخ الالحاد إلى الاسلام، القاهرة سنة 1945.

11- المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق و دراسة، القاهرة سنة 1947.

12- أرسطو عند العرب، القاهرة سنة 1947.

13- الانسانية و الوجودية في الفكر العربي، القاهرة سنة 1947.

14- شخصيات قلقة في الاسلام، ترجمة و دراسة، القاهرة سنة 1947.

15- منطق أرسطو، ج1، تحقيق و دراسة، القاهرة سنة 1948.

16- رابعة العدوية، القاهرة سنة 1948.

17- شطحات الصوفية، سنة 1949.

18- منطق أرسطو، ج2، سنة 1949.

19- روح الحضارة العربية، ترجمة و دراسة، بيروت سنة **1949**.

20- الإشارات الإلهية للتوحيدي، تحقيق و دراسة، سنة **1950**.

21- الانسان الكامل في الاسلام، ترجمة و تحقيق نصوص، القاهرة سنة **1950**.

22- منطق أرسطو، ج3، سنة **1952**.

23- الحكمة الخالدة لمسكويه، دراسة و تحقيق، القاهرة سنة **1952**.

24- فن الشعر لأرسطو، ترجمة و دراسة و تحقيق، سنة **1953**.

25- البرهان من الشفاء لابن سينا، دراسة و تحقيق، سنة **1954**.

26- عيون الحكمة لابن سينا، دراسة و تحقيق، سنة **1954**.

27- في النفس لأرسطو، دراسة و تحقيق، سنة **1954**.

قائمة المصادر والمراجع

القواميس و المعاجم:

1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للنشر، الطبعة الأولى، 1990، مجلد الثالث، بيروت، لبنان.

2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، الطبعة، 1990، الجزء الثالث عشر، بيروت، لبنان.

3- ابراهيم مصطفى، حامد عبد القادر، أحمد حسن الزيات، معجم الوسيط، المكتبة الاسلامية، دون (طبعة، سنة)، الجزء الأول، اسطنبول، تركيا.

4- ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، دون طبعة، 1403هـ/1983، القاهرة.

5- الرازي مختار، الصحاح، دون دار نشر، دون طبعة، دون سنة.

6- الشافعي الفيروزبادي الشيرازي، المحيط، دار الكتب العلمية، الطبع الأولى، 1999، المجلد الأول، بيروت، لبنان.

7- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبنانية، دون طبعة، 1982، الجزء الأول.

8- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبنانية، دون طبعة، 1982، الجزء الثاني.

9- جورج طرابيشي، معجم الفلسفة و الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة و النشر، الطبعة الثانية، 1997، بيروت، لبنان.

10- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة للنشر و التوزيع، دون طبعة، 816هـ، 1483م، القاهرة.

11- رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013، الجزء الأول، بيروت، لبنان.

12- رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013، الجزء الثاني، بيروت، لبنان.

13- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، 2007، القاهرة.

المـــوسوعـــات:

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب، أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 2001، المجلد الأول، بيروت، لبنان.

2- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، الطبعة الأولى، 1984.

3- عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، الناشر مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 1999، الجزء الثاني، القاهرة.

المـــصـــادر:

1- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، 1973، بيروت، لبنان.

2- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دون طبعة، دون سنة، بيروت، لبنان.

3- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984.

المجـلات:

1- أنس ناصيف، في وجودية عبد الرحمن بدوي و نقد الجابري لها: ماهية العدم ومركزية الزمان، مجلة تبيّن، العدد 29، صيف 2019.

2- رشيد السراي، الوجودية الاسلامية في ميزان التقييم ج2، الوجودية المؤمنة والملحدة، مجلة كتابات، الأربعاء 6ماي 2015. على الموقع التالي: najme- philosophy- blogpost com

الرســـائل الجامعية:

1- بصديق زهرة، التأصيل الوجودي للتراث الاسلامي عبد الرحمن بدوي –أنموذجا-، رسالة تخرج ماجستير، 2016/2015، الجزائر.

المـــــراجــــع:

1- إينوشني ماريا بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة، عزت قرني، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني، 165، 1413هـ، 1992، الكويت.

2- اميل برهييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة، محمود قاسم، منشورات دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، دون طبعة، دون سنة.

3- عبد الفتاح ديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون طبعة، دون سنة.

4- عبد اللطيف الصديقي، الزمان أبعاده و بنيته، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1415هـ/1995م، بيروت، لبنان.

5- سعيد اللاوندي، عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الاسلام، الناشر مركز الحضارة العربية، الطبعة الأولى، 2001.

6- محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1984، القاهرة.

7- محمد مهران، محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، دون طبعة، 2004. القاهرة.

8- يمنى طريف الخولي، الوجودية المؤمنة دراسة في فلسفة بول تيليش، مؤسسة هنداوي للنشر، دون طبعة، دون سنة.

الملخص

*ملخص البحث:

من خلال دراسة موضوع " الزمان الوجودي عند عبد الرحمن بدوي" نستخلص مايلي:

قام عبد الرحمن بدوي بعرض تاريخي لفكرة الفلاسفة عن الزمن بداية من أفلاطون و أرسطو حتى كانط ناقدا عرضهم لمفهوم الزمان بالعمومية و بالخلط بينه و بين المكان عند كانط، ثم قدم تفسيراً للوجود حيث يعتبر الزمان هو أساس الوجود و جوهره و يربط كل آن من آنات الزمن "الماضي، الحاضر، المستقبل" بمقولات العاطفة و الارادة التي تمثل جوهر الوجود ، وفي هذا نجد أن بدوي بحث في الوجود الانساني إضافة إلى تقديمه ملكة الوجدان في إدراك حقيقة الوجود دون اتضاح الماهية. و أقرّ على أنه لا وجود إلا وهو متزمن بالزمان و تبعا لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لابدّ أن يتصف بالزمانية. لهذا نجد أن غاية بدوي الحقيقية هي تفسير الوجود على أساس الزمان.

*** الكلمات المفتاحية:**

الفلسفة الوجودية، الوجودية المؤمنة، الوجودية الملحدة، الزمان الوجودي، الزمانية ، عبد الرحمن بدوي.

Abstracted :

In this study about ‘’The time ‘’ by Abderrahmane Badaoui. We can deduce that

Abderrahmane Badaoui exposed a historical presentation to the philosopher s thought on time beginning with Plato Aristotle then kant criticizing their presentation about the notion of time in general and the confusion with the place with kant . He then gave an explanation to existence considering time as the foundation of existence and its essence making relation betwen each one . time past present future . with emotion and will which represent the essence of existence.

He then decided that there is no existence without being chronic in time thus everything char actarized by existence shoud be so by existentialist. That is why Badaoui is real objective is to explain the existence based on time .

*Key words:

− Existence philosophy − existential philosophy − atheist existentialism − Believing existentialism − existential time− Temporal

فهرس المحتويات

الزمان الوجودي عند عبد الرحمن بدوي	الصفحة
صفحة الواجهة	
الشكر	
الاهداء	
مقدمة	أ- ث
الفصل الأول: الفلسفة الوجودية(النشأة و الامتداد)	17-6
تمـهيـد	7
المبحث الأول: مفهوم الفلسفة الوجودية	8-6
المبحث الثاني: نشأة الفلسفة الوجودية	14-9
المبحث الثالث: فروع الفلسفة الوجودية	17-15
الفصل الثاني: الزمان الوجودي كأساس مشروع بدوي الفلسفي	52-19
المبحث الأول: الزمان اللاوجودي	29-19
المبحث الثاني: الوجود بالزمان	34-30
المبحث الثالث: الوجود الناقص	52-35
الفصل الثالث: أهم الانتقادات الموجهة لفكر عبد الرحمن بدوي	64-54
المبحث الأول: المؤيدين لفكر عبد الرحمن بدوي	57-54
المبحث الثاني: الرافضين لفكر بدوي	64-57
الخـــــاتـــمة	67-66
المـــلـحـق	74-69
قائمة المصادر والمراجع	79-76
المـلخـص	
فهرس المحتويات	81